biblioteca de patrística

gregorio de nisa

SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

editorial ciudad nueva

Gregorio de Nisa
Sobre la vida de Moisés

Gregorio de Nisa nació en la región de Cesarea de Capadocia entre los años 335-340. Pertenecía a una familia numerosa y de viejo abolengo cristiano. De entre sus hermanos son santos Macrina, la hermana mayor; Basilio, Obispo de Cesarea y Pedro, Obispo de Sebaste. En el año 371, Gregorio fue designado Obispo de Nisa, que es un pequeño pueblo perteneciente a la jurisdicción de su hermano Basilio. Gregorio jugó un papel de primordial importancia en el I Concilio de Constantinopla (a. 381). A partir del año 385, Gregorio alcanza la cumbre de su producción literaria, de su madurez teológica y de su sensibilidad espiritual. En el 389 redacta sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, y un poco más tarde los breves escritos que se suelen editar unidos bajo el epígrafe *Sobre la vocación cristiana.*

El tratado **Sobre la vida de Moisés**, en el que su enseñanza mística alcanza el punto culminante, se suele datar en las cercanías del a. 392. Se trata de un libro en el que Gregorio combina armónicamente su saber teológico, su conocimiento de la Sagrada Escritura y su elevada doctrina espiritual. En la *Vida de Moisés*, la enseñanza espiritual de Gregorio —y con ella la doctrina espiritual de los Padres griegos— alcanza su total plenitud y se manifiesta en su desarrollo más perfecto. Es como si los temas doctrinales y ascéticos que Gregorio ha venido desarrollando en sus escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada.

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

23

Gregorio de Nisa



SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

Introducción, traducción y notas de
Lucas F. Mateo-Seco

Editorial Ciudad Nueva

Andrés Tamayo, 4 - 28028 Madrid (España)

ISBN: 84-86987-57-1
Depósito Legal: NA-1.701-1993

Printed in Spain - Impreso en España
Fotocomposición: Compomática AZUL.
Tfno. (948) 30 32 37
Imprime: Navegraf S.L.,
Pol. Ind. Berriainz, nave 17,
31195 Berriozar (Navarra)



A Pablo Martínez-Arrarás

INTRODUCCIÓN

1. NOTICIAS BIOGRÁFICAS

Gregorio de Nisa nació en el Ponto, en la región de Cesarea de Capadocia, donde su padre ejercía la profesión de retórico y donde la familia poseía numerosas propiedades. La fecha de su nacimiento se sitúa entre los años 335-340. Desde luego no puede ser anterior al 331, ya que su hermano Basilio nace el 329 y entre ambos hay además otro niño: Naucracio.

El Niseno pertenece a una familia de elevada posición social y de viejo abolengo cristiano en la que influyó poderosamente la acción misionera de San Gregorio el Taumaturgo (ca. 213-275), discípulo de Orígenes y fundador de la Iglesia de Capadocia. Gregorio le dedicó un largo panegírico [1]. En *La vida de Macrina*, el mismo Gregorio nos describe también el ambiente cristiano de la familia [2]: durante la persecución de Galerio y Maximino Daya, sus abuelos paternos tuvieron que ocultarse en las montañas del Ponto durante casi siete años y fueron privados de sus bienes; la familia de su madre, que había

1. S. GREGORIO DE NISA, *Panegírico de Gregorio Taumaturgo*, PG 46, 893-958. Cf. L. F. MATEO-SECO, *El cristiano ante la vida y ante la muerte. Estudio del Panegírico de Gregorio de Nisa sobre Gregorio Taumaturgo*, en A. SPIRA (ed.), *The Biographical Works of Gregory of Nyssa*, Filadelfia 1984, 197-219.
2. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*, 1-9; P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine*, París 1971, 136-172.

acumulado «cargos militares, funciones civiles y dignidades imperiales»[3], también sufrió persecución: el abuelo materno fue condenado a muerte; la abuela materna, Santa Macrina (senior) había sido discípula de San Gregorio Taumaturgo, y también hubo de huir en la persecución de Diocleciano[4].

Los padres de Gregorio se llamaban Basilio y Emelia y tuvieron nueve hijos: cuatro varones y cinco hijas. Quizás uno más que murió a muy corta edad[5]. De entre estos hermanos, son santos Macrina, la hermana mayor; Basilio, Obispo de Cesarea; Pedro, Obispo de Sebaste que era el más pequeño, y el mismo Gregorio. Naucracio murió joven, poco después de haber abrazado la vida eremítica.

La vida de Gregorio está ligada especialmente a los dos hermanos mayores —Macrina y Basilio—, que influyeron poderosamente en su formación, y a los que siempre se mantuvo estrechamente unido. Gregorio era sólo cinco años más pequeño que Basilio; sin embargo, la fuerte personalidad de éste, tanto en el terreno especulativo como en el de la acción pastoral, ejerció sobre él un peso decisivo. Gregorio siempre habla con la máxima veneración de su hermano[6] y considera a Macrina como «la maestra»[7].

La influencia espiritual de Macrina (junior) sobre toda la familia es verdaderamente decisiva. Por ejemplo, a la

3. Cf. S. GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 43, PG 36, 497 C.
4. Cf. S. BASILIO, *Epístola* 204, *a los de Neocesarea* (PG 32, 752-753); *Epístola* 223, *a Eustacio*, ibíd. 825-828.
5. J. E. PFISTER, *A biographical note: the brothers and sisters of St. Gregory of Nyssa*, «Vigiliae Christianae», 18 (1964) 108-113.
6. Cf. p. e., S. GREGORIO DE NISA, *Encomio de San Basilio*, PG 46, 788-817.
7. Así se sucede a lo largo de todo el tratado *Sobre el alma y la resurrección*. Cf. p. e., PG 46, 11-160.

muerte del padre, Basilio (senior), atrae a su madre Emelia al ideal de la vida monástica, y ambas se retiran con Pedro, el hermano pequeño, a la propiedad que tienen en Annesi para hacer vida monacal. Es también Macrina la que atrae a Basilio a la vida monacal cuando éste vuelve de sus estudios en Atenas[8].

Aunque no fue educado en Atenas, como es el caso de Basilio, Gregorio poseía una sólida formación filosófica y retórica y, además, una vasta cultura científica y literaria. Gran parte de esta formación se la proporcionó su padre. Su hermano Basilio, al regresar de sus estudios en Atenas, le aconsejó que leyese las obras retóricas de Libanio[9]. Gregorio debe también a Basilio la admiración por la cultura clásica. Sus escritos testimonian que conoce a Platón, Plotino, Aristóteles y los estoicos. La influencia de Orígenes —ante el que Gregorio mantiene una gran libertad de pensamiento—, es también muy importante. No en vano Gregorio el Taumaturgo, tan venerado en la familia, fue discípulo de Orígenes.

Instituido lector de su Iglesia cuando apenas tenía veinte años, Gregorio abandona este ministerio en torno al año 364 para dedicarse a la retórica[10]. Es muy probable que contrajese matrimonio[11]. En este tiempo, Basilio se encuentra en el monasterio de Iris, en el Ponto; allí se le ha unido, entre otros, Gregorio de Nacianzo, quien escribe a Gregorio reprochándole el haber preferido los honores de la vida de retórico a la vida monacal. No es se-

8. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*, 6, ed. cit., 158-160.

9. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Epístola* 13. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse: Lettres*, París 1990, 194-200.

10. S. GREGORIO NACIANCENO, *Epístola* 11, PG 38, 41.

11. S. GREGORIO DE NISA, *De virginitate*, 3, 1. M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse: Traité de la virginité*, París 1966, 272-276.

guro que, en estos años, Gregorio se retirase con ellos al monasterio de Iris.

Basilio fue pronto sacado de su retiro por Eusebio de Cesarea de Capadocia con el fin de que le ayudase en sus quehaceres pastorales y de que, con su prestigio, aportase la paz religiosa a la diócesis, convulsionada por las luchas arrianas. En el año 370, a la muerte de Eusebio, Basilio es nombrado Obispo de Cesarea. Son los años en que el emperador Valente persigue con rigor a quienes profesan la fe proclamada por el Concilio de Nicea (a. 325) en torno a la *consustancialidad* del Hijo con el Padre. Basilio, que es el metropolita de Capadocia y que necesita urgentemente agrupar en torno a sí a hombres seguros en la amistad y en la doctrina para protegerse de los embates de los arrianos, hace elegir a su amigo Gregorio obispo de Sásimo y, en el otoño del año 371, a su hermano Gregorio como obispo de Nisa. Nisa es un pequeño pueblo al que Gregorio, en carta dirigida al retórico Estagirio, califica como un desierto[12]. A comienzos de ese mismo año 371, a petición de Basilio, Gregorio ha escrito su primer libro, el *Tratado sobre la virginidad*, como apoyo teológico a la vida monástica.

Las dificultades que sufre Basilio en estos años de tensas luchas teológicas y políticas recaen también sobre Gregorio. En efecto, la fidelidad de Basilio a Nicea choca frontalmente con el poder civil, favorable a los arrianos, y, en especial, con Demóstenes, delegado imperial en la provincia del Ponto, quien en los primeros meses del año 375 arresta a Gregorio bajo la acusación de mala administración de la diócesis. Al año siguiente, un sínodo de obispos filoarrianos reunido en Nisa, depone a Gregorio de su sede bajo la acusación de dilapidar los bienes de

12. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Epístola* 11, ed. cit., 184-188.

la Iglesia. Eran tiempos en que cualquier pretexto resultaba suficiente para deponer a un obispo no arriano. Basilio, que nunca se fiará de las dotes administrativas de su hermano a quien reprocha más de una vez su ingenuidad y su falta de astucia [13], consigue hacerle huir, y le esconde en lugar seguro [14]. En el año 378, tras la muerte del emperador Valente, Gregorio vuelve a la sede de Nisa, donde es acogido fervorosamente por el pueblo, como cuenta gozoso en una de sus cartas [15].

Basilio muere joven, sin llegar a los cincuenta años, lo más tarde el 1 de enero del año 379 [16], y Gregorio siente sobre sí la responsabilidad de ser el continuador de la obra de su hermano tanto en el terreno eclesiástico, como en el monástico y en el teológico. Es patente que Gregorio tuvo clara conciencia de la responsabilidad que esto implicaba. En cualquier caso, es a partir de este momento cuando la figura de Gregorio se agiganta no sólo en el terreno literario, sino también en el de la actividad pastoral, adquiriendo sus grandiosas proporciones.

En efecto, el Niseno no sólo continúa la obra de Basilio, sino que la completa, ampliando y profundizando las cuestiones teológicas ya tratadas por su hermano. Basilio el Grande que era, sobre todo, un magnífico obispo y un excelente organizador, había tratado muchas cuestiones sin encontrar la ocasión de hacerlo con deteni-

13. Cf. p. e., S. BASILIO MAGNO, *Epístola* 216, *a Melecio*, PG 32, 792-793. Cf. también *Epístola* 58, *a su hermano Gregorio*, PG 32, 408-409; *Epístola* 100, *a Eusebio*, PG 32, 505 A.

14. Cf. S. BASILIO, *Epístolas*, 225, 231, 232, 237, 239.

15. S. GREGORIO DE NISA, *Epístola* 6, ed. cit., 164-170.

16. Desde Tillemont, se suele dar como fecha de su muerte el 1 de enero del año 379; recientemente Maraval ha propuesto el año 377 como fecha más probable. Cf. P. MARAVAL, *Grégoire de Nysse: Lettres*, cit., 18-20.

miento. Gregorio vuelve sobre ellas con mayor profundidad, defendiendo, al mismo tiempo, la memoria de su hermano de las acusaciones que recibe por parte de arrianos y eunomianos. Así se ve ya en el mismo año 379, en el que escribe su *Explicación apologética al Hexaemeron*, en cuya introducción dice explícitamente que quiere completar las homilías sobre el *Hexaemeron* pronunciadas por Basilio en el año 377.

Como ya se ha dicho, a partir de la muerte de Basilio, la actividad de Gregorio se vuelve intensa también en el terreno eclesiástico. En el otoño del 379 participa en un Sínodo de Antioquía reunido por Melecio. A su vuelta se detiene en Annesi para asistir a su hermana Macrina en la hora de su muerte[17]. Es de una gran ternura la narración que hace Gregorio en la *Vida de Macrina* de estos días tan dolorosos, en los que, junto a la hermana moribunda, recuerda a Basilio recientemente fallecido.

Tras la muerte de Macrina, Gregorio regresa a Nisa a la que encuentra divida por las herejías. Es llamado a Ibora, sede episcopal de la que dependía Annesi, para la elección del nuevo obispo. Aquí viene a encontrarle una delegación de Sebaste para proponerle también la cuestión de la elección episcopal de esa sede. De hecho Gregorio, sin abandonar la sede de Nisa, es interinamente obispo también de Sebaste.

El 1 de enero del año 381, Gregorio pronuncia en Cesarea el elogio de su hermano Basilio; el día 7 de enero el sermón *Sobre el bautismo,* y el 7 de febrero el panegírico de San Teodoro[18]. Es ahora cuando en 17 días es-

17. Algunos autores como P. MARAVAL (o. c., 26) adelantan este suceso al año 378.

18. Cf. J. DANIÉLOU, *La chronologie des sermons de saint Grégoire de Nysse,* «Revue des Sciences Religieuses» 29 (1955) 346-372.

cribe su primer libro *Contra Eunomio*, contestando así al ataque que Eunomio había efectuado contra Basilio al responder a sus libros también titulados *Contra Eunomio*.

La primavera de este mismo año 381 marca el punto culminante de la actividad episcopal de Gregorio. En mayo se reúne en Constantinopla el Concilio que completa el de Nicea y en el que se reafirma la profesión de fe por la que tanto ha luchado Basilio. Como es sabido, en este I Concilio de Constantinopla, el segundo ecuménico, Gregorio juega un papel de primordial importancia[19]. Melecio de Antioquía muere en el comienzo del Concilio, y es Gregorio quien pronuncia su oración fúnebre. Es muy posible también que Gregorio haya participado en la redacción del *Símbolo* de este Concilio. En cualquier caso, como ejecución del tercer canon del Concilio, el emperador Teodosio, por edicto del 30 de julio de 381, decide que sean excluidos de las iglesias del Ponto como herejes aquellos que no guarden la comunión de fe con los obispos Eladio de Cesarea, Otreio de Melitene y Gregorio de Nisa[20].

En el año 382 Gregorio asiste al Sínodo que se reúne anualmente en Constantinopla. En la primavera del 383, también en el Sínodo de Constantinopla, Gregorio pronuncia su discurso *Sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo*. Uno de estos Sínodos le encarga de una misión en la provincia de Arabia; con esta ocasión, visita los santos lugares de Jerusalén[21]. A finales del 382, Gre-

19. J. DANIÉLOU señala entre otras cosas que el Discurso de Gregorio contenido en PG 46, 544-553, que Bardenhewer sitúa en el año 394, es pronunciado en Constantinopla durante la celebración del Concilio (cf. J. DANIÉLOU, *La vie de Moïse*, París 1968, 12).

20. *Codex Theodosianus*, 16, 1, 3.

21. S. GREGORIO DE NISA, *Epístolas* 2 y 3, ed. cit., 106-146.

gorio se encuentra de vuelta en Nisa. Es ahora cuando redacta su *Contra Apolinar* en el que alude a los grandes viajes que ha realizado. En Pascua del 383, Gregorio envía a Letoio, sucesor de Otreio de Melitene, su célebre *Epístola canonica*, y un poco después redacta su segunda obra *Contra Eunomio*. En el 385 pronuncia en Constantinopla la oración fúnebre de la princesa Pulqueria y, poco después, la de su madre, la emperatriz Flacila, hechos que ponen de manifiesto la alta estima de que goza en la corte del emperador Teodosio. Parece que también este año redacta *El gran discurso catequético*[22], quizás como fruto de su estrecho contacto con los círculos intelectuales paganos de Constantinopla. En efecto, en la *Oratio Catechetica*, Gregorio responde principalmente a las objeciones contra la fe cristiana que provienen de la negación de la posibilidad del misterio de la Encarnación.

A partir del año 385 comienza a decaer la influencia de Gregorio en el mundo civil y también en el ámbito eclesiástico. A esta época pertenece la redacción de pequeños tratados trinitarios en los que se defiende de la acusación de triteísmo propalada por algunos de sus adversarios. Gregorio adquiere en estos años, más escondidos y serenos, la cumbre de su producción literaria, de su madurez teológica y de su sensibilidad espiritual. Es ahora cuando, abandonando la literatura más polémica, realiza la exposición acabada de su enseñanza espiritual. La vida monástica había recibido con Macrina y, sobre todo, con Basilio un ordenamiento sistemático y una fuerte organización; Gregorio le aporta una doctrina sublime, perfectamente trabada y de validez universal.

22. Se suele citar con el título de *Oratio catechetica magna*. La traducción española se encuentra editada por «Ciudad Nueva» con el título *Gregorio de Nisa. La gran catequesis*, Madrid 1990.

En el 389 redacta sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, y un poco más tarde los breves escritos que se suelen reunir bajo el epígrafe *Sobre la perfección cristiana*[23]. La *Vida de Moisés*, en la que su enseñanza mística alcanza el punto culminante, se suele datar en las cercanías del año 392. W. Jaeger opina que el pequeño escrito titulado *La enseñanza de la vida cristiana*, que constituye un valioso resumen de la espiritualidad monástica de Basilio, es el último de los escritos de Gregorio[24]. Como observa Quasten, en esta pequeña obra, Gregorio utiliza lo ya dicho en escritos anteriores en torno a la vida espiritual del cristiano, desde el primerizo tratado *Sobre la virginidad* hasta *La vida de Moisés*, combinándolo todo armónicamente[25].

La última noticia que nos llega de la vida de Gregorio es su asistencia al Sínodo de Constantinopla del año 394[26]. Basilio había muerto hacía ya casi veinte años, y

23. Se trata de los escritos *Qué significa el nombre de cristiano, Sobre la perfección*, y *Enseñanza sobre la vida cristiana*, editados también por «Ciudad Nueva», Madrid 1992.

24. W. JAEGER, *Two rediscovered works of Ancient Christian Literature*, Leiden 1954, 118-119. Sobre la posterior discusión en torno al autor y a la datación de este escrito, cf. L. F. MATEO-SECO, en *Gregorio de Nisa, Sobre la vocación cristiana*, Madrid 1992, 12-23.

25. J. QUASTEN, *Patrología*, II, Madrid 1985, 305.

26. Para una información más detallada sobre la vida de Gregorio, pueden consultarse, entre otros, estos trabajos que ofrecen además una completa bibliografía: J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse: La vie de Moïse*, París 1968, 8-16; M. AUBINEAU, *Grégoire de Nysse: Traité de la virginité*, París 1968, 29-82; C. BRIGATTI, *La vita di Mosè*, Ed. Paoline, Ancona 1966, 5-22; M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa, La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla, 1984, IX-XIV; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VI, 972-1011; L. F. MATEO-SECO, *Gregorio de Nisa, San*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, XI, 334-338; D. L. BALAS, *Gregor von Nyssa*, en *Theologisches Realenzyklopädie*, XIV, 173-181; P. MARAVAL, *Grégoire, évêque de Nysse*, en *Dic-*

Gregorio de Nacianzo había fallecido el año 390. Así pues, con la muerte de Gregorio desaparecía el último de los Padres Capadocios, aquel grupo de santos, obispos y teólogos, tan estrechamente relacionados entre sí por vínculos de amistad, educación y sangre, que dio esplendor de oro a la Capadocia y al pensamiento del siglo IV. Con la muerte del Niseno, puede decirse también que se cerraba el período abierto en la historia de la Iglesia con el Concilio de Nicea.

2. SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

Gregorio dice escribir este tratado como respuesta a una pregunta sobre la perfección en la virtud (cf. I, n. 2). No se sabe con seguridad quién se la formula. Gregorio sólo se refiere a él en forma genérica (cf. I, n. 1; II, n. 319), sin dar nombre. Los títulos de esta obra, tal y como constan en los diversos manuscritos que han llegado hasta nosotros, hablan del monje Olimpo, de Pedro el hermano de Gregorio, o del monje Cesario como sus destinatarios[27]. Daniélou piensa que se trata de un monje por la importancia que se da a la obediencia[28], mientras que Heine propone la hipótesis de que el destinatario sea un sacerdote o alguien que se prepara para recibir la ordenación sacerdotal, dado el amplio espacio que Gre-

tionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, XXII, 20-24; Id. *Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine*, cit., 35-66; Id., *Grégoire de Nysse: Lettres*, cit., 16-42, especialmente interesante en lo que concierne a la vida episcopal de Gregorio.

27. Cf. H. MUSURILLO, *Gregorii Nysseni. De vita Moysis*, en W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera* (GNO) VII/I, Leiden 1964, 1.

28. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moise*, cit., 47, nt. 1.

gorio dedica a hablar del sacerdocio (cf. p.e., II, nn. 130, 160, 284)[29]. Aunque el destinatario de este escrito nos es desconocido, la elección del tema y la forma de tratarlo apuntan hacia alguien que pertenece a un ambiente espiritualmente cultivado. Parece obvio también que Gregorio tuviese presentes a los monjes al redactar muchas de estas páginas[30].

Como ya se ha dicho, la redacción de esta obra cumbre de espiritualidad se suele situar en los últimos años de la vida de Gregorio, cuando el Niseno está ya entrando en la ancianidad. Ésta es la convicción casi general de los estudiosos. He aquí las principales razones en que se apoya esta convicción, tal y como las resume J. Daniélou: Gregorio mismo alude a sus cabellos blancos (I, n. 2); trata la envidia de que es objeto Moisés y describe las intrigas de algunos para obtener el episcopado (II, nn. 256 y 279-280) en una forma tan gráfica y concreta, que muestra poseer una larga experiencia de estos males de la vida eclesiástica.

Los argumentos internos confirman la pertenencia del *De vita Moysi* a los últimos años de vida de Gregorio. La importancia que se otorga al misterio de la Encarnación (II, nn. 29-30) y a la maternidad virginal de Santa María (II, nn. 21 y 139) o la insistencia en las dos naturalezas completas de Cristo (II, nn. 174-179), hacen pensar en los últimos años de la vida de Gregorio y en sus escritos contra Apolinar de Laodicea, pues es entonces cuando los temas cristológicos propiamente dichos adquieren mayor relevancia. El argumento interno de más peso —el

29. R. H. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life*, Filadelfia 1975, 22 ss.

30. M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, cit., XIV-XV.

lector podrá comprobarlo— es la seguridad y madurez del tratado en el que, con toda evidencia, Gregorio realiza una síntesis de su doctrina espiritual con serenidad, seguridad y firmeza[31].

En *La vida de Moisés*, la enseñanza espiritual de Gregorio manifiesta su total desarrollo, como si los temas que ha venido esbozando en escritos anteriores encontrasen aquí su formulación acabada. El pensamiento central es la consideración de la virtud como un progreso al infinito. Gregorio había tratado ya de este asunto anteriormente. Lo había desarrollado con cierta extensión por primera vez en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*[32], y más adelante en el pequeño escrito *Sobre la perfección cristiana*[33]. En *La vida de Moisés* este asunto constituye la columna vertebral del libro.

Lo mismo sucede con la figura de Moisés, presentado como el modelo de una vida que alcanza la perfección. Quizás el personaje a cuya petición escribe, haya sugerido a Gregorio que explique la naturaleza de la perfección proponiendo un modelo concreto[34]. En cualquier caso, Gregorio ya había aludido a Moisés como modelo de virtud y había enumerado las etapas de su vida. Así, p. e., ha comparado las vidas de San Basilio y de San Gregorio

31. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, cit., 15.

32. S. GREGORIO DE NISA, *Homilía VI sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 885-888.

33. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la perfección cristiana*, n. 89, ed. cit., 84.

34. Así lo sugieren los manuscritos cuya lectura prefieren Musurillo (o. c., 2) y Daniélou (o. c. 46). En efecto, allí dice Gregorio que se le ha pedido que escriba sobre la perfección con un modelo o tipo (*typo hypografénai*).

Taumaturgo con la de Moisés[35], y en sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, presenta un esquema bastante parecido al que utiliza en *La vida de Moisés*[36]. Ahora sólo ha necesitado presentar en forma sistemática los esbozos realizados anteriormente. También desde este punto de vista, comenta Daniélou, *La vida de Moisés* parece como el término de una larga elaboración[37].

En 1975, R. H. Heine propuso otra datación de *La vida de Moisés*, dándole al mismo tiempo un significado diverso[38]. Según Heine, *La vida de Moisés* se encontraría estrechamente relacionada con los escritos antieunomianos y, al mismo tiempo, evidenciaría una fuerte tendencia antiorigenista. Ambas cosas aconsejarían situar este escrito en las cercanías de los años 380-384. Según Heine, el fuerte subrayado que la infinitud de la naturaleza divina encuentra en algunos párrafos de *La vida de Moisés* sería suficiente prueba de su carácter polémico contra Eunomio. Heine hace notar, en cambio, que la alusión de Gregorio a sus cabellos blancos es un lugar común al que se viene refiriendo desde bastantes años antes.

A pesar de la propuesta de Heine, la mayor parte de los estudiosos sigue situando la fecha de composición del *De vita Moysi* en torno al 390, como ya hicieran W. Jaeger y Daniélou. M. Simonetti ha hecho notar que

35. *Encomio de San Basilio*, PG 46, 808 ss. *Panegírico de Gregorio Taumaturgo*, PG 46, 901 D-913 D. Cf. también *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 354 ss.

36. Cf. *Homilía XII sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 1025 B-D. Comparar con la síntesis de la vida de Moisés que Gregorio presenta en *Sobre la vida de Moisés*, II, nn. 226-229; II, nn. 307-311.

37. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, cit., 16. Cf. ID., *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, «Cahiers Sioniens» 1955, 386-400.

38. R. H. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life.*, cit., 11 ss.

la semejanza entre los párrafos sobre la infinitud divina del *Contra Eunomio* y de *La vida de Moisés* no es tan estrecha como quiere Heine y que lo que significa esa acentuación en la infinitud divina es sencillamente que «cuando Gregorio escribía estos pasajes de *La vida de Moisés*, tenía aún en su cabeza las fórmulas perfectamente elaboradas en sus escritos contra Eunomio, y que esto podía haber sucedido también muchos años después de la composición de aquellos escritos»[39].

Las observaciones de Simonetti son totalmente convincentes. Evidentemente, la infinitud de Dios tiene especial relevancia en *La vida de Moisés*, puesto que es en la infinitud del ser divino donde se basa la argumentación nisena para hablar de la subida hacia Dios como un *itinerario* infinito. Simonetti argumenta también que, en *La vida de Moisés*, Gregorio muestra una total madurez no sólo en su pensamiento ascético, sino también en el dominio de la técnica exegética, cosa que veremos más adelante. El lector podrá comprobar cómo todo el ambiente del libro es de serena contemplación, y el lenguaje de una equilibrada belleza. Exactamente lo contrario de un planteamiento polémico. Y esto, por encima de los otros argumentos, debe tomarse como decisivo.

Estructura del tratado

La estructura del libro es lineal y sencilla. Comienza con un prefacio de especial importancia, en el que Gregorio anticipa el tema clave de todo el tratado: la *epék-*

39. M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, cit., XVIII-XIX.

tasis[40], es decir, el crecimiento sin límites como característica irrenunciable de la verdadera virtud. De hecho toda la obra va a consistir en esto: en mostrar comentando los sucesos de la vida de Moisés que, en el caminar hacia Dios, a una etapa sigue siempre otra, y a una ascensión sucede siempre otra. No hay final.

El libro está dividido en dos partes netamente diferenciadas. En la primera, breve, titulada *Historia*, se narran los acontecimientos más sobresalientes de la vida de Moisés, desde el nacimiento hasta la muerte, en orden cronológico, siguiendo los pasajes de *Éxodo* y *Números*. Gregorio, que realiza ya aquí algunas aplicaciones morales, utiliza casi exclusivamente la exégesis literal. La selección de los acontecimientos narrados está en función de la segunda parte, *theoría* (*Contemplación sobre la vida de Moisés*), que es mucho más extensa. Siguiendo el mismo orden de la primera parte, Gregorio recurre aquí a la interpretación alegórica, para mostrar la coherencia existente entre las diversas etapas de la vida de Moisés y la naturaleza de la perfección de la vida virtuosa.

En el esquema que sigue, Gregorio se inspira principalmente en dos autores de singular relevancia: Filón de

40. El término *epéktasis* —tensión hacia adelante— lo utiliza Gregorio en su *Homilía VI sobre el Cantar de los Cantares* (PG 44, 888 A), y sirve para designar su vigorosa concepción del crecimiento siempre hacia adelante —ininterrumpidamente— en el caminar del alma hacia Dios. Según Gregorio, escribe Daniélou, «la vida espiritual es una transformación perpetua del alma en Jesucristo bajo la forma de un ardor creciente, pues la sed de Dios aumenta en la medida en que Él es participado con una estabilidad creciente, pues el alma se une y se fija siempre más fuertemente en Dios. Así la idea de la *epéktasis* nos proporciona en su complejidad una síntesis de toda la mística gregoriana» (J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, París 1944, 306-307).

Alejandría y Orígenes. Con Filón de Alejandría, llega a su punto culminante el engrandecimiento de la figura de Moisés en el judaísmo. Filón presenta a Moisés como rey, legislador, sacerdote y profeta. En los escritos de Filón, Moisés aparece, a la vez, como sabio y rey que domina las propias pasiones, y como gran pedagogo y ley viviente; como sacerdote, que cuida del culto a Dios y como profeta que recibe la inspiración divina. Y, lo que es más importante a la hora de poner de relieve las similitudes entre Filón y Gregorio, para el alejandrino la vida de Moisés es paradigma de la unión del alma con Dios[41]. Gregorio toma de Filón de Alejandría la división del tratado en dos partes: *historia*, y *theoría*, utilizando la primera parte para una sobria presentación histórica de la figura de Moisés, y la segunda como una profundización en el significado religioso de su figura[42].

Orígenes dedicó numerosas homilías a Moisés y a los acontecimientos de Éxodo y Números. También para Orígenes, Moisés «es el ejemplo de los *perfectos* que han alcanzado espiritualmente el conocimiento del Padre en el Hijo»[43]. Como se ha hecho notar[44], al estructurar sus comentarios a la vida de Moisés, Gregorio sigue de cerca el esquema de la homilía 27 de Orígenes al libro de los Números. Se trata de una hermosa y larga homilía en la que Orígenes aplica la división en etapas del largo cami-

41. Cf. J. GUENNOU, *Moïse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1461-1462.

42. Cf. R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL, *Philon d'Alexandrie. De vita Mosis*, París 1967, 11-17.

43. M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, París 1958, 167.

44. Cf. p. e., M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, cit., XXVII.

no del Éxodo a las diversas etapas del caminar del alma hacia Dios[45].

Libro del desierto y de la emigración, el libro de los Números, que realiza una enumeración de las etapas del Éxodo (cf. Nm 33, 1-49) fue considerado por Orígenes, teniendo presente el resumen que hace de ellas, como el libro de las purificaciones que hacen caminar al alma de etapa en etapa hasta el encuentro con Dios. La espiritualidad aquí contenida —espiritualidad del desierto y de la emigración, espiritualidad itinerante y de ascensión a Dios, espiritualidad de la subida al monte, de la tiniebla y de la luz—, tiene una influencia de primer orden en toda la espiritualidad cristiana, tanto en Oriente como en Occidente. Su influencia es máxima en la espiritualidad monacal del siglo IV. Gregorio de Nisa es buena prueba de ello al escribir su vida de Moisés inspirándose en la mencionada homilía de Orígenes.

El prefacio

Como escribe Macleod, si existe un lugar en el que Gregorio ofrece la esencia de su enseñanza espiritual, ese lugar es el prefacio a la *Vida de Moisés*[46]. El prefacio comienza con la comparación de la lucha por la virtud a una carrera de caballos en el estadio (I, n. 1). Se trata de una comparación que Gregorio volverá a usar precisamente en un pasaje culminante de su exposición: al des-

45. Cf. A. MÉHAT, *Origène. Homélies sur les Nombres*, París 1951, 511-557.

46. C. W. MACLEOD, *The preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses*, «The Journal of Theological Studies» 33 (1982) 183.

cribir la ascensión de Moisés como una carrera que no tiene fin, como un movimiento que es, al mismo tiempo, perfecta quietud, pues en su infinitud —en el hecho de que siempre crece, sin cansancio ni hartura— lleva en sí mismo la perfecta estabilidad (II, nn. 242-244).

Inmediatamente, en el mismo párrafo primero, Gregorio cita ya Flp 3, 13, el texto que usará siempre como columna vertebral de su exposición doctrinal sobre la naturaleza de la *epéktasis*. En este texto, San Pablo habla de la situación de su propia vida interior: *No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús* (Flp 3, 12-14). El mismo texto paulino es citado también en el pasaje central (II, nn. 242-244) a que nos venimos refiriendo. Gregorio utiliza este texto como prueba de que la perfección de la virtud consiste precisamente en lanzarse hacia delante ininterrumpidamente, olvidando, como San Pablo, lo que queda detrás: «El alma siempre se eleva sobre sí misma *en tensión* por el deseo de las cosas celestiales, como dice el Apóstol, *hacia las cosas que están delante* (Flp 3, 13), y elevará su vuelo cada vez más hacia lo más alto» (II, n. 225)[47].

A continuación, Gregorio, siguiendo las reglas de la retórica, delimita perfectamente el tema que va a tratar,

47. También en su *Homilía IV al Cantar de los Cantares* (PG 44, 845), Gregorio utiliza la misma comparación de la ascensión del alma con la carrera de caballos, utilizando igualmente como cañamazo la cita de Flp 3, 13.

y manifiesta cuál es su pensamiento en torno a él. El tema es este: en qué consiste *la vida perfecta* (I, n. 3). La respuesta de Gregorio también es breve y clara: la perfección en la virtud está por encima de las palabras y es inalcanzable para la misma vida humana. La *vida perfecta* está más allá de toda definición.

Él Niseno pasa inmediatamente a la argumentación para mostrar que esto es así necesariamente, ya que se sigue de la misma naturaleza de la virtud. En efecto, dice Gregorio, mientras que todo lo material puede *de-finirse* porque tiene *con-fines*, es decir, porque tiene límites, la virtud no puede definirse porque carece de ellos. Tras citar nuevamente Flp 3, 13, Gregorio se extiende en la argumentación racional. El climax del razonamiento lo encontramos en I, nn. 7-8: «Quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta (...). El Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con lo ilimitado y, por tanto, no se detiene jamás. En consecuencia, es imposible alcanzar la perfección, pues la perfección no está circunscrita por límite alguno: el único límite de la virtud es lo ilimitado. Y ¿cómo podrá alguien llegar al límite prefijado, si ese límite no existe?».

Como hace notar Macleod[48], el trasfondo cultural de esta argumentación nisena es muy variado, y en ese trasfondo se encuentran Platón, Plotino, Proclo y los Estoicos. La infinitud de Dios está vigorosamente subrayada y constantemente presente en el pensamiento niseno. En efecto, la infinitud de Dios ha sido utilizada por Basilio, Gregorio de Nacianzo y por el mismo Gregorio de Nisa

48. C. W. MACLEOD, o. c., 186-190.

para rechazar la posición de Eunomio al mostrar que, puesto que Dios es infinito, no pueden darse en Él grados diversos de Divinidad y de Bien y, en consecuencia, que el Hijo, al ser verdaderamente hijo, es de la misma naturaleza que el Padre[49]. Al aplicar este mismo pensamiento a su enseñanza espiritual, Gregorio pone en evidencia, como característica de su quehacer doctrinal, la estrecha unión que siempre sabe establecer entre el dogma, la filosofía, la doctrina mística y el pensamiento teológico.

Partiendo de la infinitud de Dios, a Gregorio le basta mostrar que se trata de una infinitud en el Bien, para dejar claro que la verdadera virtud —bondad moral— es infinita y, al mismo tiempo, que la virtud humana no puede ser otra cosa que participación en la bondad de Dios. La virtud, por esto mismo, consiste en *asemejarse a Dios*. En este pensamiento, Gregorio se sabe precedido por toda la tradición bíblica y patrística. Dios es el Santo (cf. Is 6, 3); *Nadie es bueno, sino sólo Dios* (Mc 10, 18).

En su refutación de Eunomio, Gregorio ha subrayado la diferencia existente entre el ser creado y el increado, entre el ser finito y el ser infinito ¿Quiere esto decir que nos encontramos ante una filosofía de la desesperanza, ya que el infinito será siempre inalcanzable para lo finito?

Gregorio concluye su *prefacio* precisamente saliendo al paso de esta posible deformación de su pensamiento.

49. Cf. A. MEREDITH, *The divine simplicity: Contra Eunomium* I, 223-241, en L. F. MATEO-SECO (ed.), *El «Contra Eunomium» I en la producción literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 339-350; A. MOSSHAMMER, *The created and the uncreated in Gregory of Nyssa «Contra Eunomium» I*, 105-113, ibíd., 353-380.

Tras afirmar que la perfección es inalcanzable porque carece de límites, aduce la cita de Mt 5, 48: *Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial*, y comenta: «Quienes tienen buen sentido estiman gran ganancia no carecer de una parte de los bienes verdaderos, aunque sea imposible alcanzarlos en forma completa» (I, n. 9). Y, tras advertir que se ha de poner todo empeño «en no carecer de la perfección posible», concluye con una frase de la máxima importancia para comprender el pensamiento de Gregorio en sus justas dimensiones: «Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien» (I, n. 10).

La teología y la filosofía de Gregorio no constituyen una afirmación de la desesperanza —como si el hombre nunca pudiese alcanzar la ansiada posesión en el Bien—, sino una afirmación de la infinitud de Dios y de la eterna juventud del alma. El pensamiento niseno es, en efecto, un canto al constante progreso y, por tanto, al rejuvenecimiento perpetuo. El concepto que Gregorio tiene de la perfección de la naturaleza humana es muy diferente de la concepción griega, según la cual todo movimiento implica imperfección y, por tanto, concebía la perfección del hombre como quietud.

Para Gregorio, en cambio, la perfección humana consiste en el *progreso constante* en la virtud. A este respecto es elocuente el elogio que hace de la mutabilidad humana al final de su escrito *Sobre la perfección*: «La más hermosa consecuencia de esta capacidad de cambio estriba en la capacidad de crecer en el bien, en el progreso hacia lo mejor, cambiando siempre lo que ya está bien cambiado en algo aún más divino. Por lo tanto, como se desprende de este razonamiento, lo que parecía temible —me refiero al hecho de que nuestra naturaleza sea mudable—, nos proporciona alas con las que volar hacia cosas mayores.

Sería un castigo para nosotros el que no pudiésemos cambiar hacia lo mejor»[50].

He aquí un canto enamorado a la finitud humana y, en consecuencia, a su inherente capacidad de cambio. Este canto al infinito caminar del hombre hacia el infinito sería imposible, si en el pensamiento niseno el no alcanzar nunca la perfección implicase lejanía de Dios. No. El hecho de que nunca se alcance la plenitud absoluta en la participación en el Bien no implica para Gregorio que ese Bien no esté ya poseído verdadera, aunque parcialmente, por el hombre.

No es que Dios sea «lo inalcanzable», sino que, aún poseído, siempre sobrepasa al que ya lo posee. Se trata de un estar lleno de Dios, que no sólo no produce hartura, sino que provoca un mayor deseo. He aquí como lo explica Gregorio en otro lugar, siguiendo el ejemplo de San Pablo y utilizando también Flp 3, 13, que, como hemos dicho, vertebra el prefacio de *La vida de Moisés*: «El gran apóstol Pablo, que había gustado los frutos inefables del paraíso, estaba lleno de lo que había gustado y siempre permanecía hambriento. Él reconoce por una parte que su deseo está cumplido cuando dice: *es Cristo quien vive en mí* (Ga 2, 20) y, por otra parte, está siempre tenso hacia aquello que está por delante, cuando declara: *No es que yo haya conseguido lo que busco, ni que yo sea perfecto* (Flp 3, 13)»[51].

Y es que, para Gregorio, la razón de fondo de que el caminar del alma hacia la virtud sea infinito se encuentra precisamente en la infinitud divina. Aquí Gregorio se en-

50. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la perfección*, n. 88 (ed. cit., 83).
51. S. GREGORIO DE NISA, *Homilía IV sobre las Bienaventuranzas*, PG 44, 1248 A-B.

cuentra próximo a Plotino, cuando afirma: «El amor carece de límite, porque el amado en sí mismo no tiene límite»[52]. Como escribe A. Spira, «las consecuencias de esta nueva concepción de la virtud son considerables. Pues, al fundarse en un movimiento infinito hacia el infinito, Gregorio trasciende la lógica aristotélica, que rechaza todo progreso al infinito. Esta filosofía del infinito ha hecho de Gregorio el inspirador de la mística europea y, por esto mismo, uno de los padres del dinamismo progresista tan característico de nuestra civilización occidental»[53].

Las tres teofanías

Como escribe E. Ferguson, la única definición de virtud que nos da Gregorio en *La vida de Moisés* es que la virtud carece de límite[54]. Ahora bien, puesto que la virtud es la búsqueda del Bien, ella implica necesariamente la búsqueda y el conocimiento de Dios. De hecho, la virtud tiene dos aspectos inseparables, como las dos caras de una moneda: el conocimiento de Dios y la conducta recta (II, n. 166). En consecuencia, dada la infinitud de Dios y la infinita distancia entre el ser creado y el increado, en el pensamiento de Gregorio, el conocimiento de Dios se distingue principalmente por su carácter trascendente, y la teología por su carácter apofático: la afirmación principal es que lo que sabemos de Dios es que sobrepasa todo conocimiento.

52. PLOTINO, *Enneada* VI, 7, 32.
53. A. SPIRA, *Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nysse*, en «Coloques internationaux du CNRS», París 1984, 289.
54. E. FERGUSON, *Progress in perfection: Gregory of Nyssa's* Vita Moysis, «Studia Patristica» XIV, Berlín 1976, 308.

Con su hermoso lenguaje, Gregorio lo pone de relieve constantemente en *La vida de Moisés*. Moisés aprende en primer lugar «lo que es necesario saber acerca de Dios: que el conocerlo consiste en no formarnos ninguna idea de Él a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer» (II, n. 166).

Siguiendo la *historia* de Moisés, Gregorio se detiene ampliamente en las tres *teofanías*, es decir, en las tres «apariciones» de Dios que recibe Moisés: La de la zarza ardiendo (Ex 3, 1-15), la del monte Sinaí al recibir la Ley (Ex 19, 16-25), y la de la hendidura de la peña (Ex 34, 6-9). En sus comentarios, Gregorio aplica rotundamente cuanto ha dicho en el prefacio sobre la naturaleza de la perfección en la virtud o, lo que es lo mismo, sobre la forma en que le hombre puede ascender en el conocimiento y en la unión con Dios.

En la teofanía primera, en la de la zarza ardiendo (Ex 3, 1-15), Moisés experimenta el encuentro con la verdad, de forma que ella «llena con sus propios destellos los ojos del alma» (II, n. 19). Gregorio subraya la unión perfecta que se da entre el ser, la verdad y el bien. «A mi parecer —comenta— la definición de la verdad es ésta: no errar en el conocimiento del ser. El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia, mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que existe verdaderamente» (II, n. 23). Y concluye: «Estimo que el gran Moisés, instruido por la teofanía, ha comprendido ahora que fuera de la causa suprema de todo, en la cual todo tiene consistencia, ninguna de las cosas que se captan con los sentidos y que se conocen con el pensamiento tiene consistencia en el ser» (II, n. 24).

Parece una párrafo exclusivamente filosófico y, sin embargo, late en él toda la fuerza del místico que ve a

Dios en todas las cosas y que, al mismo tiempo, comprende que la belleza del ser estriba precisamente en que, para los ojos del alma, resulta transparencia de la belleza divina en la que todo ser encuentra su consistencia. Podría decirse que la mística del Niseno recalca vigorosamente la verdad del Dios Creador. En clara alusión a la ceremonia bautismal del despojo de las viejas vestiduras y revestimiento de túnicas blancas, Gregorio advierte a todos que «no es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la que se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena» (II, n., 22).

La segunda teofanía tiene lugar en el monte Sinaí. Gregorio utiliza aquí una de sus más hermosas imágenes: la imagen de la tiniebla. Tan fuerte es la imagen que los estudiosos denominan más de una vez la doctrina mística de Gregorio como *mística de la tiniebla*[55]. Se trata de una tiniebla que, al mismo tiempo, es luminosa. El Éxodo describe a Moisés en el Sinaí «adentrándose en la densa nube donde está Dios» (Ex 20, 21).

La primera teofanía fue en luz; la segunda tiene lugar entre tinieblas. No existe contradicción en esto, dice Gregorio, sino progreso. En la zarza ardiendo, Moisés aprendió que sólo Dios es el que es, que sólo Él es lo verdaderamente existente. Eso es luz. En esta segunda teofanía, Moisés aprende algo superior: que el conocimiento de la naturaleza divina es inalcanzable a la inteligencia humana. Eso es conocer en tiniebla. «En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos: en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento,

55. Cf. p. e., J. DANIÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 1872-1885.

totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla» (II, n. 163). De ahí que en este lugar llame *luminosa* a la tiniebla, pues se trata de un «ver sin ver».

La tercera teofanía es tratada con mayor detenimiento y su largo comentario constituye el punto culminante del libro. A pesar de las teofanías que ya ha experimentado hablando con Dios «cara a cara, como quien habla al amigo» (cf. Ex 33, 11), Moisés insiste en verle. Gregorio da una razón: «la naturaleza del Bien atrae hacia sí a quienes la miran» (II, n. 225). En la medida en que el hombre, liberándose de la mentira, contempla el Bien, en esa medida siente surgir en su corazón la atracción del Bien. Y mientras más lo alcanza, más lo desea, pues, al conocerle mejor, siente su atracción con más fuerza. Para Gregorio, el deseo de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la satisfacción del deseo agranda la capacidad para un nuevo deseo, pues el alma «con las cosas ya conseguidas renueva siempre su tensión hacia el vuelo» (II, n. 226).

Puntualiza Gregorio que Dios concede a Moisés y, al mismo tiempo, le niega la satisfacción de su deseo de verle. Mejor dicho, se lo otorga al negárselo, pues Dios no habría otorgado a Moisés la satisfacción de su deseo, si le hubiese dado total satisfacción al mismo deseo, pues «en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no cesa jamás en su deseo» (II, n. 233).

Las frases de Gregorio alcanzan una fuerza inigualable a la hora de describir esta situación espiritual de Moisés. Moisés «resplandece por la gloria y, alzado por estas elevaciones, aún arde en deseos, y no se sacia de tener más; aún tiene sed de aquello de que ha sido saciado completamente, y pide obtener suplicando a Dios, como

si nunca lo hubiese obtenido, que se le revele, no en la forma en que él es capaz de participar en esto, sino tal cual Él es» (II, n. 230).

El texto de Éxodo es de una gran belleza y da pie a Gregorio para un precioso comentario: «Luego dijo Yahveh: hay un lugar junto a mí; tú te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que Yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas, pero mi rostro no se puede ver» (Ex 33, 21-23). Ver a Dios no es otra cosa que seguirle. «Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduce, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue» (II, n. 252).

La enseñanza de la tercera teofanía, en el clímax del libro, se concreta en una exhortación al seguimiento de Dios y de Cristo. Ésta es la esencia de la vida virtuosa: el seguimiento de Dios, es decir, el seguimiento de Cristo. También el Señor —escribe aquí el Niseno— se dirige en forma parecida a sus discípulos y «dirige la misma invitación a quien le suplicaba por la vida eterna: *Ven y sígueme* (Lc 18, 22)» (II, n 251).

Fergusson ha destacado con justicia que la importancia que Gregorio atribuye a Cristo y a su seguimiento en el comentario a esta teofanía muestra que él no considera esta teofanía como una mera repetición de las anteriores, sino que estima que difiere esencialmente de ellas[56]. En efecto, se concentran aquí todas las líneas de fuerza del pensamiento místico de Gregorio, como si viese en esta teofanía el punto culminante del itinerario de

56. E. FERGUSON, o. c., 309-310.

Moisés hacia Dios. Y en el punto culminante, seguimiento de Dios y seguimiento de Cristo se encuentran identificados.

Una espiritualidad cristocéntrica

No es casual esta identificación entre seguimiento de Dios y seguimiento de Cristo que efectúa Gregorio en los párrafos nucleares de *La vida de Moisés*. Todo cuanto comenta en torno a la visión de Dios ha de comprenderse dentro del marco de nuestra relación con Cristo. Así se ve, por ejemplo, en la insistencia con que el pensamiento de Cristo aparece en las tres teofanías que hemos considerado.

En la primera teofanía, la zarza ardiendo representa las dos naturalezas de Cristo, es decir, la luz de Dios que se nos ha manifestado a través de la carne (II, n. 20). Este pasaje, además, «nos enseña el misterio de la Virgen: la luz de la divinidad, que gracias a su parto ilumina desde ella la vida humana, ha guardado incorrupta la zarza que ardía sin que la flor de la virginidad se agostase en el parto» (II, n. 21)[57].

Encontramos igual insistencia en las dos naturalezas de Cristo y en el misterio de la Encarnación en el comentario de Gregorio a las tablas de la Ley, que son dadas de nuevo a Moisés. «El verdadero legislador, aquel de quien Moisés era figura, nuevamente labró para sí, de nuestra tierra, las tablas de la naturaleza. Pues su carne,

57. Sobre la importancia de este texto en la mariología y en la cristología de Gregorio, cf. L. F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Pamplona 1978, 382-435.

que contiene a Dios, no ha sido hecha por mano del matrimonio, sino que Él mismo es el cantero de la propia carne grabada por el dedo de Dios. En efecto, el Espíritu Santo *descendió sobre la Virgen y la fuerza del Altísimo la cubrió con su sombra* (cf. Lc 1, 35). Tras este acontecimiento, la naturaleza fue de nuevo irrompible, hecha inmortal por los caracteres grabados por el dedo. *Dedo* es el nombre dado muchas veces por la Escritura al Espíritu Santo» (II, n. 216).

Al mismo tiempo que destaca la realidad de la naturaleza humana del Señor, Gregorio subraya también su divinidad y su estrecha unidad con el Padre. De hecho, cuanto está diciendo en torno a la incomprehensibilidad divina se aplica igualmente a la incomprehensibilidad del Verbo[58]. En el Sinaí, una vez que se ha adentrado en la tiniebla, Moisés asciende hasta «la tienda no hecha por mano de hombre», dice Gregorio, citando Hb 9, 11, y comenta: «Moisés fue instruido proféticamente en figuras

58. Así se ve con toda claridad en un pasaje paralelo de las *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, en el que Gregorio, comentando el verso del *Cantar de los Cantares*: *He buscado al amado de mi alma durante la noche y no lo he encontrado* (Ct 3, 1), trae a la memoria la entrada de Moisés en la nube del Sinaí y la compara con la tiniebla que rodea al alma —ya convertida en esposa del Verbo—, cuando contempla al Amado. «La noche designa la contemplación de las cosas invisibles, a imitación de Moisés, que entró en la tiniebla donde estaba Dios, ese Dios que ha hecho de la tiniebla su morada (Sal 17, 12) (...) Rodeada por la noche divina, el alma busca a aquel que está escondido en la tiniebla» (S. GREGORIO DE NISA, *Homilia VI sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 892-893). Cf. J. DANIÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, cit., 1874-1875. Cf. también L. F. MATEO-SECO, *La cristología del In Canticum Canticorum de Gregorio de Nisa*, en H. DROBNER (ed.) *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 173-189.

acerca del misterio de la tienda que abarca el universo. Esta tienda es Cristo, *fuerza y sabiduría de Dios* (1 Co 1, 24), que en su propia naturaleza no está hecho por mano de hombre, pero que permitió ser hecho cuando fue conveniente que su tabernáculo fuese construido entre nosotros; así que es en cierto modo increada y creada: increada en su preexistencia; deviene creada al recibir esta existencia material» (II, n. 174).

Por esta razón es *en* Cristo donde el alma se une con Dios a través de la vida sacramental y de la fe, y más adelante en el camino místico. La mediación que ejerce Cristo no es la de un ser intermedio sobre el que se apoya el alma para acercarse a la Divinidad, como un escalón que nos acerca al piso superior en la medida en que nos subimos a él y lo sobrepasamos, sino que esta mediación tiene lugar *en Cristo*, porque es *en Cristo* donde el alma se encuentra con Dios.

El cristocentrismo de *La vida de Moisés* encuentra su máxima expresión en el comentario a la tercera teofanía. Dios dice a Moisés que se coloque sobre la peña (Ex 33, 21). Comenta Gregorio, precisamente en el momento culminante del desarrollo de su pensamiento en torno a la perfección como progreso constante: «Pero, desde otro punto de vista, la carrera es quietud. *Colócate* —dice— *sobre la peña* (Ex 33, 21). Esto es lo más paradójico de todo: cómo la quietud es lo mismo que el movimiento. En efecto, quien corre no está quieto, y quien está quieto no marcha hacia arriba; aquí, en cambio, el permanecer estable se origina por caminar hacia arriba» (II, n. 243).

Estabilidad y firmeza en el mismo correr. He aquí la clave de la perfección en la virtud: quietud y progreso. He aquí la paradoja cuya solución es Cristo, en quien se ha de fundamentar toda la vida espiritual. «Los que suben por un monte de arena, aunque den grandes pasos,

se fatigan con poco resultado, pues sus pies se hunden siempre juntamente con la arena: se esfuerzan en el movimiento, pero de este movimiento no obtienen ningún avance. Pero si alguien, como dice el salmo (Sal 40, 3), saca sus pies del abismo y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta), cuanto más firme e inamovible se hace en el bien conforme al consejo de San Pablo (1 Co 15, 58), tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas: en su marcha hacia arriba, el corazón, por su seguridad en el bien, le sirve de alas. Así pues, Dios, al mostrar a Moisés el lugar, lo excita a la carrera; al prometerle estabilidad sobre la piedra, le muestra la forma de correr aquel certamen divino» (II, n. 244).

No hay otra forma de acercarse a Dios —de correr en el certamen divino— que permanecer en Cristo, recibiendo de Él la estabilidad en la carrera y la fuerza para correr, pues —concluye Gregorio— «quien ha alcanzado algún bien, ése ciertamente está en Cristo, el cual contiene todo bien» (II, n. 248). En Cristo encuentra el alma quietud y crecimiento infinito. Gregorio concluye la exégesis de este pasaje en el que culmina la exposición de su pensamiento en torno a la perfección cristiana, recordando que lo importante es «aprender a seguir a Dios» (II, n. 255), o lo que es lo mismo, aceptar la invitación de seguir a Cristo (II, n. 251).

Nos encontramos aquí con el aspecto más práctico de la enseñanza espiritual del Niseno. Gregorio ha dedicado a este asunto muchas páginas en otros lugares[59]. A su

59. Cf., p. e., los tres escritos reunidos en el volumen *Sobre la vocación cristiana*, ya citado, en los que Gregorio desciende a detalles verdaderamente prácticos en torno a la oración, al desprendimiento de los bienes terrenos, la mortificación, las obras de misericordia, etc.

luz se comprende el énfasis puesto en este lugar en la necesidad de la conducta recta, del apartamiento del mal, del esfuerzo ascético, para subir al monte de Dios. Esto incluye el tiempo dedicado a la oración en recogimiento interior, la abnegación, el hacer el bien. En efecto, Moisés, antes de recibir la teofanía de la zarza ardiendo, ha debido gastar mucho tiempo en la meditación personal, ha debido despojarse de los antiguos calzados, es decir, ha debido purificar su alma y su cuerpo.

Gran fuerza tiene este pensamiento, destacado ya en el comienzo del libro, en el que Gregorio se apoya para exhortar a poner un esfuerzo enérgico y tenaz en la lucha ascética: el hombre se hace a sí mismo por medio de su libre elección. «Somos, en cierto sentido, nuestros padres: nos engendramos a nosotros mismos como queremos ser; mediante la elección, nos conformamos al modelo que hemos escogido» (II, n. 3).

Esta unión entre teología y praxis, entre ascética y mística, es uno de los rasgos más prominentes de la doctrina espiritual de Gregorio. Su enseñanza, que mira a las grandes cumbres místicas, está también atenta a lo cotidiano, a las luchas de cada jornada, pequeñas pero imprescindibles para las grandes ascensiones. Ni su doctrina mística puede desgajarse de su concreta atención a la enseñanza moral, ni las exigencias ascéticas pueden presentarse desvinculadas del vuelo infinito a que el alma está llamada.

La vocación cristiana —la llamada a la unión con Dios— es de una gran riqueza y unidad, y el caminar del hombre es largo. Al final del libro, Gregorio esboza un resumen de este largo trayecto: «¿Qué aprendemos por estas palabras? A tener un solo fin durante la vida: ser llamados servidores de Dios por nuestras acciones. Así pues, cuando hayas vencido a todos los enemigos —al

egipcio, al amalecita, al idumeo, al madianita—, cuando hayas atravesado el mar, cuando hayas sido iluminado por la nube, cuando te hayas endulzado por el leño, cuando hayas bebido de la roca, cuando hayas gustado el alimento del manjar celestial, y cuando por la pureza e inocencia te hayas abierto un camino para la subida del monte; cuando una vez llegado allí hayas sido instruido en el misterio divino por el sonido de las trompetas, y cuando, en la tiniebla que impide ver, te hayas acercado a Dios por medio de la fe y allí se te hayan dado a conocer los misterios de la tienda y la dignidad del sacerdocio (...) entonces te habrás aproximado al fin» (II, nn. 315-316).

El itinerario de Moisés

El pensamiento central de *La vida de Moisés* es que la virtud carece de límites y, por tanto, que el camino hacia Dios carece de término. La perfección, pues, se encuentra no en llegar a un final, sino en el mismo correr. Sólo en el firme y constante crecimiento interior puede el hombre imitar la absoluta inmutabilidad divina. Al tomar a Moisés como tipo de este caminar, en una exégesis justamente calificada como individualizante[60], Gregorio se ve en la necesidad de presentar su vida como una progresión continua y coherente en el camino de la virtud. J. Daniélou intentó articular la doctrina espiritual de Gregorio y, en particular el itinerario de Moisés, en tres momentos fundamentales —tres vías—, quizás en excesiva

60. Así la califica, p. e., M. Simonetti en *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, cit., XXVII.

dependencia de la forma en que lo hacía teología espiritual de su tiempo.

El primer momento, la purificación, con su doble faceta de apartamiento del mal y de elección del camino recto, simbolizada espléndidamente en la teofanía de la zarza ardiendo. El segundo momento, presentado como la subida del espíritu a través de la escala de los seres, simbolizada en la marcha por el desierto conlleva el apartamiento de las realidades sensibles y el irse acostumbrando a las realidades invisibles. La imagen más gráfica es la de la nube. El tercer momento, simbolizado por la tiniebla sería, propiamente hablando, la contemplación de lo invisible[61]. J. Daniélou ha hecho notar con toda razón que es el mismo Gregorio quien ha establecido la división del itinerario de Moisés hacia Dios en tres etapas, en unos textos «de importancia decisiva», pertenecientes a la *Homilía XI sobre el Cantar de los Cantares*: «La manifestación de Dios a Moisés acontece, en primer lugar —dice Gregorio—, por medio de la luz; inmediatamente después Él ha hablado con Moisés por medio de la nube; finalmente, cuando llega a la perfección, Moisés contempla a Dios en la tiniebla»[62].

Para Daniélou, este texto permite establecer una estrecha unidad entre las etapas del camino hacia Dios tal y como son descritas en las *Homilías al Cantar* y *La vida de Moisés*. Ahora bien, la narración bíblica, como ha destacado R. H. Heine[63], no hacía fácil a Gregorio presentar la vida de Moisés como una constante progresión. En

61. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 17-23.
62. S. GREGORIO DE NISA, *Homilía VI sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 1000.
63. Cf. R. H. HEINE, *Perfection in the Virtuous Life*, cit., 107.

efecto, la teofanía del Sinaí, que puede entenderse como la suprema experiencia mística de Moisés, tiene lugar en la mitad de su vida, de forma que es difícil considerar el resto de ella, hasta su muerte, como una ulterior experiencia mística respecto a este momento culminante. Esto ha llevado a Heine —que interpreta esta obra en clave de polémica antieunomiana— a negar que *La vida de Moisés* deba entenderse como perteneciente a la literatura mística[64].

Y, sin embargo, es patente el esfuerzo que hace Gregorio por presentar el itinerario de Moisés como una ascensión coherente y constante hacia la total unión con Dios, y la fuerza con que habla de las teofanías. Así se ve con claridad en los diversos resúmenes que Gregorio presenta en *La vida de Moisés*, especialmente en el último, al hablar de su muerte (II, nn. 308-316), en el que Gregorio se esfuerza por subrayar la coherencia y la progresión del largo caminar de Moisés. Esta coherencia, como es obvio, no se encuentra en que la vida de Moisés haya sido un éxtasis constante y creciente, sino en su constante servicio a Dios. Aquí está el verdadero progreso. Así se desprende incluso de las palabras de Gregorio comentando el final de la vida de Moisés. Según Gregorio, Moisés ha conseguido realizar la perfección posible, ya que la Escritura le llama *amigo de Dios* (Ex 33, 11), y esto es «clara demostración de que la vida de Moisés alcanzó el límite más elevado de la perfección» (II, n. 319).

Gregorio pone punto final a su escrito con esta afirmación: «En esto consiste verdaderamente la perfección: en apartarse de la vida de pecado no por un temor servil del castigo, y en hacer el bien no por esperanza de la

64. R. H. HEINE, o. c., 71.

recompensa negociando con la vida virtuosa con disposición de ánimo interesada y mercantilista, sino —mirando más arriba de todos los bienes que nos están preparados en esperanza según la promesa—, en no tener como temible más que el ser rechazado de la amistad de Dios, y no estimar como honorable y amable para nosotros más que el llegar a ser amigo de Dios, lo cual es, en mi opinión, la perfección de la vida» (II, n. 320).

Desde esta perspectiva, es claro —y así se desprende de los últimos párrafos de *La vida de Moisés*— que, para Gregorio, Moisés siguió creciendo en fidelidad y libertad —sólo Dios le era necesario— hasta el final de su vida, hasta que después de haber pasado por tantos trabajos es tenido digno de ser llamado siervo de Dios (cf. II, n. 314). J. Daniélou interpretó toda la vida de Moisés como testimonio de aquella concepción mística en la que el éxtasis ocupa un lugar central, y vio el éxtasis, como era natural, en las tres teofanías.

Quizás Daniélou haya polarizado en exceso la interpretación nisena de la vida de Moisés en torno a la experiencia mística, como si el progreso en la virtud alcanzase su perfección precisamente en esa experiencia. Simonetti ha hecho notar que, para Gregorio, el concepto de *mystikós* «define solamente el sentido del misterio que rodea a Dios y el contacto que de modo variado se puede tener con él»[65]. Es claro que todas estas cuestiones han de ser entendidas en Gregorio en una holgura muy superior a las estrictas clasificaciones a que dio lugar la Escolástica y su neta separación entre ascética y mística.

Eso queda bien claro en la vida de Moisés, así como la intención nisena de mostrar que su itinerario ha cons-

65. M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. Vita di Mosè*, cit., XXXVI.

tituido una auténtica e ininterrumpida subida. Las teofanías del Sinaí han permitido a Gregorio desarrollar gráfica y poéticamente su concepto de la transcendencia divina y, consiguientemente, le han permitido exponer su concepción de la «mística de la tiniebla». Este planteamiento, unido a la clara convicción de que el hombre está llamado a crecer ilimitadamente en la unión con Dios, lleva a Gregorio a considerar que la vida cristiana comporta, de una forma u otra, la experiencia de la luz y de la tiniebla: *Ver la espalda de Dios* (II, n. 220). He aquí lo importante: seguir a Dios. «Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios. Aquel que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas es juzgado digno de este don. A quien de esta forma sigue a Dios, no le detiene ninguna de las contradicciones suscitadas por el mal» (II, n. 255).

Aunque no hubiese otros argumentos, la comparación hecha por el Niseno en el texto de la *Homilía XI al Cantar de los Cantares* entre las etapas que recorre el alma para su unión con el Verbo y las diversas etapas del itinerario de Moisés hacia Dios exige que *La vida Moisés* se entienda, sin duda alguna, como perteneciente a la doctrina mística[66].

66. El pasaje de las Homilías al Cantar en que se describe la ascensión del alma es, a este respecto, de claridad meridiana: «El paso de la tiniebla a la luz consiste en el primer apartamiento de las ideas falsas y erradas acerca de Dios. La inteligencia más atenta a las cosas ocultas, conduciendo al alma por medio de las cosas visibles a la realidad invisible, es como una nube que oscurece toda la sensibilidad y acostumbra al alma a la contemplación de aquello que está oculto. Finalmente, el alma que ha caminado por entre estas cosas hacia lo que está arriba, habiendo abandonado las cosas terrestres, en cuanto esto

3. EL ÉXODO EN LA CATEQUESIS PATRÍSTICA

Cuando se habla del Éxodo o de «espiritualidad del Éxodo» se suele designar una espiritualidad inspirada en el conjunto de acontecimientos salvadores para el pueblo de Israel, que comienzan con la vocación de Moisés como jefe del pueblo y la salida de Egipto del pueblo elegido, y alcanzan hasta su entrada en la tierra prometida. Se trata de un conjunto de acontecimientos de la mayor importancia en la historia de Israel, que están llenos, al mismo tiempo, del más alto contenido profético, espiritual y teológico.

Con los acontecimientos del Éxodo, la fe de Israel se reafirma definitivamente como *una fe histórica*. Inmerso en los concretos acontecimientos de su liberación de Egipto, de la Alianza, y del caminar por el desierto en la presencia de Yahveh, Israel entiende la grandes verdades de la fe como la fe en un Dios personal, que interviene en la historia. Se trata de un Dios *salvador* y *redentor*, un Dios personal, que se manifiesta a Moisés y que entrega su Ley como parte de la Alianza.

El Éxodo subraya que la entrega de la Ley forma parte de la liberación que Dios hace del pueblo. Es, por esta razón, un don hecho al pueblo de Israel, un don que se encuentra en estrecha relación con la Alianza. Es la Alianza la que definitivamente constituye a Israel en pueblo, de forma que «ser israelita es, ante todo, haber sido elegido por Dios»[67].

es posible a la naturaleza humana, penetra en el santuario del conocimiento de Dios, rodeada por todas partes de la tiniebla divina» (S. GREGORIO DE NISA, *Homilía VI al Cantar de los Cantares*, PG 44, 1000).

67. R. LE DEHAUT-J. LÉCUYER, *Exode*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, 1958-1959.

El Éxodo no sólo revela a Yahveh como Dios, sino también como padre y pastor del pueblo. Dios está siempre presto a curar a su pueblo. Por esta razón, la espiritualidad del Éxodo es una espiritualidad de esperanza, tan apropiada para quienes caminan hacia la tierra prometida. En su peregrinación por el desierto, «el israelita ha tomado conciencia de la inestabilidad y precariedad de la vida humana, que debe atravesar como caminante, como extranjero y como peregrino antes de llegar al reposo»[68]. Más aún aquella larga estancia en el desierto será añorada como la época en que se ha estado a solas con Dios, en su intimidad; la época en que se ha caminado en la presencia de Yahveh. Fue en el desierto donde se estableció el culto que debía darse a Yahveh, y el pueblo de Israel se convirtió en *reino de sacerdotes y nación santa* (Ex 19, 6). Finalmente, la espiritualidad del Éxodo es una espiritualidad fuertemente comunitaria, pues dimana de la Alianza de Yahveh con el pueblo.

La posterior espiritualidad del Antiguo Testamento en torno a estos acontecimientos, especialmente la reflexión de los profetas, no se limita a considerarlos como gloriosos acontecimientos del pasado sino también como prenda de acontecimientos futuros. Así se deja sentir en forma especialmente llamativa en los autores del Nuevo Testamento. San Pablo resume lo esencial de la vida cristiana describiéndola como un Éxodo[69].

Cuando Gregorio de Nisa reflexiona sobre los acontecimientos del Éxodo y presenta a Moisés como tipo de la subida del alma hacia Dios, no hace otra cosa que con-

68. R. LE DEHAUT-J. LÉCUYER, *Exode*, cit., 1961.
69. Un amplio tratamiento de cuanto venimos diciendo se encuentra en R. DEHAUT- J. LÉCUYER, *Exode*, cit., 1967-1973, a cuyas magníficas páginas remitimos.

tinuar esta larga tradición religiosa. La prehistoria de la interpretación patrística del Éxodo tiene un primer estadio en el Antiguo Testamento, en el que vemos a los profetas anunciar un segundo Éxodo, y encuentra su culminación en la lectura que el Nuevo Testamento hace de esos mismos acontecimientos[70].

En efecto, el Nuevo Testamento ha visto en los acontecimientos, personajes e instituciones del Éxodo figuras de acontecimientos, de personajes y de sus propias instituciones. Así sucede con acontecimientos de tanta relevancia y tan universalmente conocidos como la celebración de la Pascua, el paso del mar Rojo, la travesía del desierto, o el agua que brota de la roca. Es Nuestro Señor mismo quien indica el camino de cómo ha de considerarse el Éxodo al remitirse a él, p.e., al hablar de sangre de la nueva Alianza en la institución de la Eucaristía (cf. Mt 26, 28; Ex 24, 8).

De ahí que los primeros autores cristianos, siguiendo esta constante del Nuevo Testamento, hayan dado una gran importancia a cuanto tiene lugar en el Éxodo, con el convencimiento, como diría San Clemente Romano, de que «Dios nos ha elegido para Él como pueblo que le pertenece»[71]. Y San Ireneo advierte que la aplicación de la tipología del Éxodo a Cristo y a la Iglesia es una tradición recibida de los presbíteros que es necesario conservar[72].

De hecho, muchas de las aplicaciones que hace el Niseno de esta tipología se encuentran ya presentes en los

70. Cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Les figures du Christ dans l'Ancien Testament*, París 1950, 132.

71. S. CLEMENTE ROMANO, *Epístola a los Corintios*, 64.

72. S. IRENEO, *Contra las herejías*, IV, 1, PG 7, 1064-1065.

autores que le han precedido, como San Clemente Romano, San Ireneo, Tertuliano o San Cipriano. A veces, esta coincidencia se debe simplemente a que la exégesis nisena hace la misma aplicación que el Nuevo Testamento de las figuras y acontecimientos del Éxodo; otras veces se debe a ese respeto a la tradición que siempre manifiesta Gregorio.

La reflexión sobre el Éxodo recibe un fuerte y definitivo impulso con Orígenes. Muchas de sus consideraciones las encontraremos casi literalmente en Gregorio. Ambos comparten el convencimiento de que el Éxodo debe leerse desde el misterio de la Encarnación, pues hasta que Cristo no apareció en la carne las Escrituras estaban veladas, como el rostro de Moisés cuando bajó del monte[73]. Es la cruz la que *endulza* el rigor de la Ley al mostrar cuál es su sentido y la plenitud de la que es preparación[74].

Orígenes destaca que la Iglesia vive ahora los acontecimientos del Éxodo y, en concreto, los misterios del mar Rojo, de la nube, y del maná, es decir, los misterios del bautismo, del don del Espíritu y de la Eucaristía[75]. Orígenes ve también en el caminar del Éxodo un figura del itinerario espiritual de cada cristiano hacia Dios. A este respecto, es verdaderamente ilustrativa su *Homilía 27 sobre el libro de los Números* cuyo esquema, como ya se ha dicho, inspira la estructura de *La vida de Moisés*. Orígenes distribuye el caminar de los israelitas en 42 estacio-

73. ORÍGENES, *Homilía XII sobre el Éxodo*, n. 1. Cf. P. FORTIER, *Origène. Homélies sur l'Exode*, París 1947, 246. La segunda edición corre a cargo de M. BORRET, *Origène. Homélies sur l' Exode*, París 1985.
74. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vida de Moisés*, II, n. 132.
75. ORÍGENES, *Homilía V sobre el Éxodo*, n. 1, ed. cit., 135-136.

nes, y, desde la primera hasta la última, las aplica al caminar del alma hacia Dios: «La homilía precedente —dice— nos ha dado la ocasión de hablar de la salida de Egipto de los hijos de Israel, y hemos dicho que, en sentido espiritual, puede entenderse de dos maneras: o bien abandonando la vida pagana para llegar al conocimiento de la Ley divina, o bien cuando el alma abandona la inhabitación en el cuerpo. Las etapas enumeradas por Moisés se acomodan a estos dos sentidos»[76].

Cuando Gregorio considera la figura de Moisés como tipo del caminar del alma hacia Dios se inserta conscientemente en esta tradición exegética, que tanto debe a Orígenes cuyas hermosas páginas sobre el caminar por el desierto encontraron siempre, y especialmente en el monacato del siglo IV, una cálida acogida.

4. LA EXÉGESIS NISENA

En Gregorio, más aún que en Orígenes, la espiritualidad del Éxodo se concreta en el itinerario de la figura de Moisés. Moisés —más que el caminar del pueblo— es el verdadero símbolo de la ascensión del alma hacia Dios en este tratado niseno.

La figura de Moisés había recibido ya atención detenida por parte de Filón de Alejandría, que, además de las páginas que le dedica en sus diversos comentarios al Antiguo Testamento, le dedica un libro titulado *Sobre la vida de Moisés*. Filón realiza en él una exégesis alegórica de la vida de Moisés. En cierto sentido, puede decirse que,

76. ORÍGENES, *Homilía XXVII sobre los Números*. Cf. A. MÉHAT, *Origène. Homélies sur les Nombres*, París 1951, 517.

al escribir su *Vida de Moisés* Filón intenta proponer a los gentiles «los elementos de una introducción a la religión judía para que se interesen por ella con simpatía»[77]. La exégesis patrística y, más en concreto, la de Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa, seguirán el camino abierto por Filón vertiendo en la consideración de la figura de Moisés, como es lógico, contenidos típicamente cristianos.

Como ya se ha señalado, Gregorio interpreta la vida de Moisés como alegoría del itinerario del alma hacia Dios, y divide su exposición en dos partes: una narración histórica, y una interpretación alegórica de los acontecimientos reseñados. A la hora de realizar la exégesis concreta de los diversos pasajes, unas veces se inclina hacia la interpretación dada por Filón, y otras hacia la que ofrece Orígenes.

Así por ejemplo, la condenación a muerte de los niños judíos es figura de la hostilidad de la carne contra el espíritu (II, n. 2), la hija del Faraón es entendida de la cultura pagana (II, n. 10), la estancia de Moisés en el país de Madián es el retiro que el alma debe hacer para separarse del mundo, expulsar durante este tiempo a los malos pastores y asegurar el reino del espíritu sobre las pasiones (II, n. 17). La armada egipcia, que presiona al pueblo, es figura de las pasiones (II, n. 122); los panes ázimos indican que uno debe abstenerse de la comida egipcia (II, n. 126). Todo esto se encuentra en Filón. También la interpretación que Gregorio da a la amargura de las aguas de Mara: es la amargura de la vida virtuosa para los principiantes, amargura que es endulzada por la

77. R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, P. SAVINEL, *Philon d'Alexandrie. De vita Mosis*, cit., 13.

esperanza (II, n. 132). También es muy cercana a Filón la exégesis que Gregorio realiza del significado de la entrada de Moisés en la tiniebla (II, n. 162)[78].

Otros temas son de evidente originalidad cristiana, pero Gregorio los pone al descubierto utilizando los recursos exegéticos empleados por Filón. La zarza ardiendo es entendida de la maternidad virginal de Santa María (II, n. 21). También el maná es entendido de la virginidad en la maternidad (II, n. 139); la mano de Moisés que se llena de lepra y el bastón que se convierte en serpiente son también entendidos como figura de la Encarnación (II, nn. 30 y 33).

Otras veces, la interpretación que sigue Gregorio es claramente la ya dada por Orígenes. El maná es Cristo; el hecho de que se adapte al gusto de cada uno significa que Cristo se adapta a las necesidades espirituales de cada uno (II, n. 140); la doble provisión de maná que los judíos debían hacer los sábados significa los méritos que se deben acumular para la vida eterna (II, n. 144); Moisés orando con los brazos levantados significa el misterio de la cruz, que da la victoria a Moisés, y también el misterio de la cruz que da todo su sentido al Antiguo Testamento (II, nn. 150-151).

Gregorio aplica en el mismo sentido que Orígenes la figura de la piedra de la que Moisés hace surgir el agua: la piedra es Cristo «seca y resistente para quienes no creen, pero que se convierte en bebida para los sedientos» (II, n. 136). De hecho aquí tanto Orígenes como Gregorio no han hecho otra cosa que ser fieles a la exégesis realizada por San Pablo en 1 Co 10 1-6: «No quiero que ignoréis, hermanos, que nuestros padres estuvie-

78. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, cit., 198.

ron todos bajo la nube y todos atravesaron el mar; y todos comieron el mismo alimento espiritual; y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo (...) Estas cosas sucedieron en figura para nosotros».

La exégesis paulina a estos conocidos pasajes de *Éxodo* y *Números* es elocuente no sólo de cómo estos libros eran leídos por los judíos del tiempo del Nuevo Testamento, sino también de cómo los primeros cristianos tenían conciencia de que realmente estos personajes y acontecimientos sucedían «en figura». La exégesis paulina, como es natural, influyó con la fuerza normativa de la palabra inspirada en las posteriores exégesis que los Santos Padres, y en nuestro caso Gregorio de Nisa, efectúan al meditar el Éxodo.

Estas interpretaciones patrísticas —y la de Gregorio, en concreto—, están hechas con libertad de espíritu y con la amplitud que permite la exégesis alegórica, y muchas veces diferirán entre sí en sus aplicaciones concretas; en algunos detalles se perderán en alegorías sin fundamento. Pero en lo sustancial todas ellas están enraizadas en una venerable y secular tradición exegética que realizaron ya los autores del Antiguo y del Nuevo Testamento, y que los autores cristianos meditarán insistentemente y, en especial, los autores relacionados con la Escuela Alejandrina.

Más allá del uso más o menos acertado de la alegoría, esta valiosa y rica tradición exegética del Éxodo de la que Gregorio de Nisa es preclaro exponente en *La vida de Moisés* tiene un claro denominador común, un «espíritu», que H. De Lubac describió así en su presentación de las Homilías de Orígenes al libro del Éxodo: «Si fuese necesario resumir en una palabra *el espíritu* de esta exégesis, diríamos que ella es un esfuerzo por aprehender el espíri-

tu en la historia, o para asegurar el paso de la historia al espíritu. Esfuerzo inconcebible para una mente helénica. Más tarde señalaremos su éxito. Constatemos aquí solamente que esto basta (...) para abrir un abismo entre Orígenes, marcado a fondo por el cristianismo, y esos griegos a los que se le asimila muchas veces precipitadamente. Lejos de eliminar o despreciar la historia, Orígenes se esfuerza —él mismo nos lo dice— por comprenderla. Él está persuadido de que, según la religión cristiana, una infinidad de cosas han sucedido simbólicamente. En todas las cosas que contiene la Biblia, en la misma historia bíblica e incluso en los hechos del Evangelio, él ve las figuras de la Verdad, *futurae Veritatis imagines praeformatae* (imágenes preanunciadas de la verdad futura). También, incluso cuando una u otra historia no le interesa en el detalle de su letra, la Historia, en sí misma, le interesa esencialmente (...) Una actitud así separa a Orígenes no sólo de los griegos, a cuyos ojos la historia carece de interés, sino de Filón»[79].

Lo mismo cabe decir de Gregorio de Nisa, cercano a Filón en tantos puntos de su exégesis del Éxodo y de su comprensión de la vida de Moisés y, al mismo tiempo, fuertemente marcado por una comprensión cristiana de la historia. El método alegórico es el mismo, las preocupaciones místicas y teológicas son parecidas, pero todo está realizado en una perspectiva netamente cristiana y, por ello, radicalmente nueva.

Las dos partes de *La vida de Moisés* son exponentes de exégesis diversas. En la primera parte, Gregorio utiliza casi exclusivamente la exégesis literal. Como escribe J. Da-

79. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, en P. FORTIER, *Origène. Homélies sur L'Exode*, París 1947, 47-48.

niélou, es de gran importancia que Gregorio haya comenzado su obra por una exégesis de este tipo, pues esto muestra la importancia que tienen ante sus ojos las realidades históricas[80]. Se trata de una exégesis «literal» que tiene un fin edificante: presentar la figura de Moisés en cuanto ayuda a la vida moral. En cierto sentido, esta primera parte se acerca a la literatura hagiográfica.

La segunda parte es una consideración de la vida de Moisés en cuanto símbolo del itinerario del alma hacia Dios, y aquí Gregorio se inclina claramente por una exégesis de tipo alegórico, en la que tiene una gran importancia la consideración de los acontecimientos e instituciones del Éxodo como figuras de la realidad histórica y espiritual contenida en Cristo, y prefiguración de los acontecimientos de la vida de la Iglesia.

M. Simonetti ha llamado la atención sobre los diversos momentos que se dan en la exégesis de Gregorio de Nisa[81]. En sus primeros escritos, Gregorio se inclina por una exégesis de tipo literal. Al comienzo de la *Explicación sobre el Hexaemeron*, Gregorio pone en guardia contra la confusión a que puede dar lugar el exceso de la alegoría[82]. Más tarde, en su escrito *Sobre los títulos de los Salmos*, Gregorio defiende la interpretación alegórica. Los hechos históricos narrados por la Sagrada Escritura —argumenta— no tienen como finalidad acrecentar nuestros conocimientos, sino educarnos en la práctica de la virtud. Por esta razón, la narración literal nos envía a un más al-

80. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, cit., 16.
81. M. SIMONETTI, *Profilo dell'esegesi patristica*, Roma 1981, 62-65; *Gregorio di Nissa. Vita di Mosè*, cit., XXI-XXVI.
82. S. GREGORIO DE NISA, *Explicación sobre el Hexaemeron*, PG 44, 81.

to significado[83]. Ya al final de su vida, en el comienzo de sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, apoyándose en la conocida expresión paulina *la letra mata, el espíritu da vida* (2 Co 3, 6), Gregorio realiza una firme defensa de la interpretación alegórica[84].

En *La vida de Moisés*, Gregorio mantiene una exégesis literal en la primera parte mientras que, en la segunda, hace uso de la alegoría en la medida en que le sirve para la finalidad que se ha propuesto: la utilidad espiritual del lector. «Te hemos expuesto en grandes rasgos —dice Gregorio cerrando la primera parte de su escrito— cuanto hemos aprendido sobre la historia del hombre en su sentido literal (...). Quizás sea ya tiempo de aplicar la vida que hemos recordado al *objetivo* (skopós) que nos hemos propuesto en nuestro discurso con el fin de obtener alguna *utilidad* (ophéleia) para la vida virtuosa» (I, n. 77).

He aquí los conceptos que dan unidad al trabajo exegético de Gregorio. Gregorio aplica estos criterios a lo largo de todo el libro, en el que selecciona y explica los episodios de la vida de Moisés con la libertad que le consiente el fin ascético que su obra se propone. Como escribe M. Simonetti, precisamente porque se propone presentar la vida de Moisés como modelo de vida según la virtud, Gregorio afirma que «no se debe buscar una correspondencia sistemática entre el sentido natural de la narración y su significado espiritual hasta el punto de que la discordancia en un dato parcial pueda poner en duda toda la interpretación» (II, n. 48)[85].

83. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre los títulos de los Salmos*, PG 44, 433.
84. S. GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, proemio, PG 44, 757-764.
85. M. SIMONETTI, *Gregorio de Nissa. Vita di Mosè*, cit., XXIV.

Gregorio entiende que esta posición es razonable en la medida en que semejante «holgura» en la lectura de la Sagrada Escritura tenga lugar dentro de una interpretación hecha de modo orgánico y coherente, es decir, una interpretación que respete la *akoluthía*, el *encadenamiento*. Y es que, como escribe Daniélou, el fin de la exégesis de Gregorio no es solamente el descubrimiento de un sentido espiritual, sino el de desentrañar el carácter orgánico de la vida espiritual y, en consecuencia, el de hacer propiamente una teología de la vida espiritual[86].

Esto permite a Gregorio hacer una exégesis con sobriedad y holgura. Gregorio muestra, en efecto, un gran aprecio por la exégesis literal al estilo antioqueno, y usa de la alegoría al estilo alejandrino, con verdadero discernimiento, apartándose de muchas de sus exageraciones. Así, p.e., no utiliza la interpretación alegórica basándose en la etimología de los nombres o en el simbolismo de los números. Selecciona los datos exegéticos anteriores y los usa según lo pide el fin de aprovechamiento espiritual (ophéleia) que se ha propuesto a la hora de escribir *La vida de Moisés*, con una lógica preferencia por una exégesis alegórica de tipo espiritual.

La contemplación amorosa que Gregorio efectúa de la vida de Moisés pone de relieve que el Éxodo se encuentra en el centro de su meditación teológica y espiritual. «En estos dos terrenos —comenta M. Canévet— más que testimonio de una originalidad excepcional, Gregorio muestra una notable capacidad para recibir en herencia todas las corrientes que le han precedido, desarrollarlas y

86. J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, cit., 24-25.

unirlas para marcar con su propio sello la rica fusión de los datos recibidos[87].

* * *

Hemos efectuado la traducción directamente sobre el texto griego contenido en la edición crítica de W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera* (GNO), VII/I, Leiden, Brill, 1964, y que corre a cargo de Herbert Musurillo. Esta edición de Musurillo tuvo lugar después de la primera edición de J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*, Sources Chrétiennes, París 1955. En la segunda edición (París 1968), Daniélou sigue en gran parte, pero no del todo, la lectura efectuada por Musurillo, conservando variantes notables con respecto a este texto. La posterior edición de M. Simonetti, *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, 1984, también tiene variantes con respecto tanto a la lectura de Musurillo, como a la de Daniélou.

En nuestra traducción hemos utilizado como texto base el de H. Musurillo, poniendo a pie de página la traducción de las lecturas en que difieren Daniélou y Simonetti, cuando parece de alguna relevancia, procurando no cansar al lector.

Hemos efectuado una traducción literal, sacrificando muchas veces la belleza literaria a la fidelidad al texto, procurando mantener el estilo de Gregorio, de forma que sus palabras lleguen al lector lo más literalmente posible, dentro de lo que permite la corrección sintáctica de la

87. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, París 1983, 97.

lengua castellana. La bibliografía internacional no ofrece pista alguna sobre la existencia de ninguna traducción castellana de *La vida de Moisés*. Al efectuar la nuestra, hemos tenido muy presentes las traducciones de Cesare Brigatti (*La vita di Mosè*, Edizioni Paoline, Ancona 1966) y, sobre todo, las de J. Daniélou y M. Simonetti, ya citadas, de gran corrección literaria y de total fidelidad al texto griego, especialmente la de este último. J. Daniélou dividió el texto griego y su traducción en párrafos numerados. M. Simonetti ha seguido esta división, con alguna ligera variante. La *vida de Moisés* es un libro adecuado no sólo para lectura, sino también para un reposado estudio acudiendo, si hace falta al texto griego. Por esta razón, además de efectuar una traducción muy ajustada al texto niseno, hemos establecido la misma división y numeración de párrafos que ofrecen J. Daniélou y M. Simonetti, para facilitar así la consulta del texto griego que ellos ofrecen.

Hemos titulado nuestra traducción *Sobre la vida de Moisés*, pues eso es en realidad —una contemplación sobre la vida de Moisés— y porque éste es, abreviado, el título que se suele encontrar en los manuscritos [88], aunque a la hora de citarlo usemos indistintamente *Sobre la vida de Moisés* o *La vida de Moisés*, como es usual, por otra parte, con el resto de las traducciones.

88. En la edición de GNO se lee en la portada: *Gregorii Nysseni De vita Moysis*, y en el texto griego: *De Gregorio Obispo de Nisa en torno a la virtud o sobre la vida de Moisés*.

Gregorio de Nisa

SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

PARTE PRIMERA

HISTORIA DE MOISÉS

PREFACIO

1. Los aficionados a las carreras de caballos, aunque aquellos a quienes apoyan en los esfuerzos de las carreras no se descuiden lo más mínimo en sus intentos por ser veloces, abarcando con los ojos desde las gradas todo el certamen, gritan por el deseo de verles triunfar, y con los gritos incitan —al menos así lo creen— al auriga y a los caballos a un empuje más fuerte; doblan las rodillas al mismo tiempo que los caballos y extienden las manos hacia adelante, agitándolas como un látigo. No actúan así porque estas cosas causen la victoria, sino por el interés que sienten hacia los contendientes, que les lleva a mostrar su favor con la palabra y con el gesto[1]. Algo similar me parece hacer contigo, el más estimado de los amigos y hermanos: mientras en el estadio de la virtud te empeñas valientemente en la competición divina y avanzas con pasos ágiles y rápidos hacia la recompensa de la vocación que viene de arriba[2], te animo con mis pala-

1. Era ya usual en la literatura de la época comparar la vida cristiana y la lucha ascética con las competiciones deportivas. Cf. p. e., GREGORIO DE NACIANZO, *Elogio de San Basilio,* 15, 3, PG 36, 513-516. También la Sagrada Escritura compara con frecuencia la lucha ascética con el combate deportivo (Cf. p. e., 1 Co, 9, 24). La comparación deportiva era también muy del gusto de la segunda sofística.
2. Cf. Flp 3, 14.

bras, y te doy prisa, y te exhorto a aumentar el esfuerzo por ser veloz. Actuo así no como quien se deja llevar por un impulso irreflexivo, sino como quien proporciona a un hijo querido cuanto le es grato.

2. Puesto que en la carta que me has enviado recientemente me pides un consejo para la vida perfecta, me ha parecido conveniente proponerte con mis palabras algo que quizás sólo te será útil si se convierte para ti en un eficaz ejemplo de obediencia[3]. En efecto, si yo, que estoy colocado en el lugar de padre para tantas almas[4], estimo conveniente a mis cabellos blancos[5] acceder a la petición de tu juventud virtuosa, tanto más conveniente será que se refuerce en ti la disposición a la docilidad, ahora que tu juventud ha sido instruida por mí en una obediencia voluntaria[6]. Y baste ya de este tema.

3. Gregorio muestra su modestia diciendo que quizás el único mérito de este libro consista en haber obedecido a uno más joven que él al escribirlo. Se ha hecho notar que la importancia otorgada a la obediencia en este pasaje sugiere que el destinatario de esta obra es un monje (Cf. J. DANIÉLOU, o. c., 47, nt. 1).

4. La expresión «en el lugar de padre de tantas almas» parece referida a la labor de dirección espiritual tal y como se ejercía en los monasterios. Esta expresión hace pensar que Gregorio siguió manteniendo contacto con los ambientes monásticos incluso después de su consagración episcopal (Cf. M. SIMONETTI, o. c., 263). Sobre paternidad y dirección espiritual, cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma 1955, 17-39.

5. La alusión a sus cabellos blancos, parece confirmar que Gregorio escribe en plena madurez, es decir, después del 390. No conviene olvidar, sin embargo, que Gregorio alude más de una vez a sus cabellos blancos como recurso literario —cf. p. e., *Contra Eunomium I* (GNO I, 403), escrito en torno a los años 380-384—, lo que hace que esta expresión no baste por sí sola para establecer la cronología de este escrito.

6. La importancia ascética que aquí se otorga a la virtud de la obediencia confirma que el destinatario del libro es un monje (Cf. J. Daniélou, o. c, 47, nt, 1).

El objetivo propuesto

3. Emprendamos ya el asunto propuesto, tomando a Dios como guía de nuestro discurso. Me has pedido, querido mío[7], que te trace un esbozo de cuál es la vida perfecta, con la intención evidente de aplicar a tu propia vida —si lo que buscas se encuentra en mi respuesta—, la gracia indicada por mis palabras[8]. Me siento igualmente incapaz de estas dos cosas: confieso que se encuentra por encima de mis fuerzas tanto el definir con palabras en qué consista la perfección, como el mostrar en mi vida lo que el espíritu entiende de ella. Quizás no sólo yo, sino también muchos de los grandes y avanzados en la virtud confesarán que una cosa así es también inalcanzable para ellos.

4. Explicaré con mayor claridad lo que estoy intentando decir, para no parecer, diciéndolo con palabras del Salmo, *que tengo temor allí donde no debe haber temor*[9].

La perfección carece de límites

5. En todas las cosas pertenecientes al orden sensible, la perfección está circunscrita por algunos límites, como sucede con la cantidad continua o discontinua. En efecto, todo aquello que se puede medir cuantitativamente se en-

7. Literalmente: «querida cabeza», expresión cariñosa, que Gregorio utiliza alguna vez más (Cf. p. e., *Qué significa el nombre de cristiano*, ed. cit., n. 36).

8. Gregorio utiliza en este lugar el término *cháris*, gracia, en sentido genérico, como ayuda divina (Cf. M. SIMONETTI, o. c., 265). Las palabras de Gregorio, al hablar de la perfección siguiendo a la Sagrada Escritura, darán al destinatario un poco de luz que, en sí misma, es gracia de Dios.

9. Sal 13, 5.

cuentra encerrado en límites bien definidos, y todo el que considera un codo o el número diez sabe bien que, para esas cosas, la perfección consiste en tener un comienzo y un fin. En cambio, con respecto a la virtud, hemos aprendido del Apóstol que el único límite de la perfección consiste en no tener límite[10]. Aquel divino Apóstol, grande y elevado de pensamiento, corriendo siempre por el camino de la virtud, jamás cesó *de tender hacia adelante*[11], pues le parecía peligroso detenerse en la carrera. ¿Por qué? Porque todo bien, por propia naturaleza, carece de límites, y sólo es limitado por la presencia

10. Con mucha frecuencia Gregorio propone a San Pablo como modelo de la virtud cristiana. Pablo es guía seguro, «pues ha conocido en forma más exquisita que ningún otro qué es Cristo, y ha puesto de manifiesto en su modo de obrar cómo debe ser aquel que ha recibido el nombre de cristiano. En efecto, imitó tan perfectamente al Señor que lo mostró grabado en sí mismo» (*Sobre la perfección*, ed. cit., n. 5). Es significativo que Gregorio recurra a su autoridad precisamente aquí, cuando va a presentar la síntesis de su pensamiento en torno a la naturaleza de la virtud.

11. Cf. Flp 3, 13. Encontramos aquí por primera vez la expresión sintética del pensamiento esencial de todo este libro: puesto que el Bien —Dios— es infinito, la perfección de la virtud consiste en no tener límites, es decir, en ser infinita. Para el hombre —que es limitado por naturaleza—, la perfección consiste en crecer siempre en la virtud. Para apoyar este pensamiento, Gregorio cita Flp 3, 13, donde San Pablo dice que mira siempre hacia adelante en su correr hacia Dios. He aquí el pasaje completo: «*No es que la haya alcanzado ya, es decir, no es que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si consigo apresarla, por cuanto yo mismo fui apresado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado: pero dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo por delante, hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús*» (Flp 3, 12-14). Para su exégesis, Gregorio se inspira en Orígenes, *Homilía in Numeros*, 17, 4, donde se formula el tema del progreso sin fin en el conocimiento de Dios. Cf. A. MÉHAT, *Origène. Homélies sur les Nombres*, París 1951, esp. 347-349. Cf. también M. SIMONETTI, o. c., 265 y J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, cit., 311.

de su contrario, como la vida es limitada por la muerte y la luz por la tiniebla; en general, todo aquello que es bien tiene su término en aquello que es considerado lo opuesto del bien. Así como el final de la vida es el comienzo de la muerte, así también el pararse en la carrera hacia la virtud es el principio de la carrera hacia el vicio.

6. Por esta causa, no nos engañaba nuestro razonamiento al decir que, en lo que mira a la virtud, es imposible una definición de la perfección, ya que se ha demostrado que todo lo que se encuentra enmarcado en unos límites no es virtud. Y puesto que he dicho que, para aquellos que van en pos de la virtud es imposible alcanzar la perfección, aclararé mi pensamiento con respecto a esta cuestión.

En qué sentido es inalcanzable la perfección

7. El Bien en sentido primero y propio, aquello cuya esencia es la Bondad, eso mismo es la Divinidad. Ésta es llamada con propiedad —y es realmente— todo aquello que implica su esencia [12]. Puesto que ya se ha demostrado que la virtud no tiene más límite que el vicio, y se ha demostrado también que en la Divinidad no cabe lo que le es contrario, se concluye consecuentemente que la na-

12. Dios y Bien se identifican. De ahí este párrafo que, a una primera lectura, puede resultar difícil: Dios es la bondad. Esto implica que es el Bien hipostasiado, es decir, el Bien subsistente y, por tanto, el Bien infinito, pues en la Divinidad se contiene todo el bien. Es, por lo tanto, todo aquello que se encuentra contenido en la noción de Bien. El hombre está hecho para participar de este Bien por medio de la virtud. Y puesto que este Bien es infinito y el hombre siempre participa de él limitadamente, siempre será posible al hombre crecer en la virtud, es decir, siempre le será posible crecer en la participación del Bien.

turaleza divina es infinita e ilimitada. Por tanto, quien busca la verdadera virtud no busca otra cosa que a Dios, ya que Él es la virtud perfecta. En efecto, la participación en el Bien por naturaleza es completamente deseable para quienes lo conocen, y, además, el Bien es ilimitado; síguese, pues, necesariamente que el deseo de quien busca participar en él es coextensivo con aquello que es ilimitado, y no se detiene jamás.

8. Por tanto, es imposible alcanzar la perfección, pues, como ya se ha dicho, la perfección no está circunscrita por límite alguno; el único límite de la virtud es lo ilimitado. Y ¿cómo podrá alguien llegar al límite prefijado, si ese límite no existe?

Hay que buscar la perfección que nos es posible

9. Pero el el hecho de haber demostrado que lo que buscamos es totalmente inalcanzable, no justifica que pueda descuidarse el precepto del Señor, que dice: *Sed perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial*[13]. En efecto, quienes tienen buen sentido estiman gran ganancia no carecer de una parte de los bienes verdaderos, aunque sea imposible alcanzarlos en forma completa.

10. Se ha de poner, pues, todo ardor en no carecer de la perfección posible y, en consecuencia, en alcanzar de ella tanto cuanto seamos capaces de recibir en nuestro

13. Mt 5, 48. Gregorio utiliza frecuentemente este texto evangélico para poner de relieve dos pensamientos que le son muy queridos: Jesucristo llama a todos a ser perfectos en la virtud; la santidad es posible el hombre. Cf. p. e., *Qué significa el nombre de cristiano*, ed. cit., nn. 24-31; *Sobre la perfección*, ed. cit., nn. 86-87; *Enseñanza sobre la vida cristiana*, ed. cit., nn. 12-19.

interior. Quizás la perfección de la naturaleza humana consista en estar siempre dispuestos a conseguir un mayor bien[14].

Los ejemplos de los santos

11. Me parece oportuno tomar a la Escritura como guía en esta cuestión. En efecto, la voz de Dios dice por medio de la profecía de Isaías: *Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os ha engendrado*[15]. La palabra divina hace esta exhortación a quienes yerran lejos de la virtud, para que así como los navegantes que se han desviado de su ruta hacia el puerto se corrigen a sí mismos de su error gracias a un signo que se les hace visible —viendo una señal de fuego puesta en alto o en la cima de un monte—, así también aquellos que yerran en el mar de la vida llevados por una mente sin timonel, se enderecen de nuevo hacia el puerto de la voluntad divina siguiendo el ejemplo de Abraham y Sara[16].

12. La naturaleza humana se divide en lo femenino y lo masculino, y la elección entre la virtud y el vicio se presenta ante ambos sexos por igual. Por esta razón, la palabra divina ofrece el ejemplo de virtud correspondiente a cada una de las partes, para que, mirando cada una

14. Con una afirmación idéntica concluye Gregorio su escrito *Sobre la perfección*: «Pues la perfección consiste verdaderamente en nunca parar de crecer hacia lo mejor, y en nunca poner límite alguno a la perfección» (ed. cit., n. 89, p. 84).

15. Is 51, 2.

16. En la época de Gregorio era usual aplicar a la vida y a la lucha por la virtud imágenes tomadas de la navegación. La Iglesia —también el alma— es una nave en medio de un mar tempestuoso. Cf. H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri*, Roma 1971, 397 ss.

a lo que le es afín —los hombres a Abraham y la otra parte a Sara— las dos se encaminen hacia la vida virtuosa con ejemplos que les sean cercanos.

13. También será suficiente para nosotros el recuerdo de uno de estos personajes ilustres por su vida, para hacerle desempeñar el papel de faro, y mostrar así cómo es posible que el alma llegue al puerto seguro de la virtud[17], donde ya no estará expuesta en forma alguna a las tempestades de la vida, y donde no correrá el riesgo de caer en el abismo del vicio a causa de las sucesivas oleadas de las pasiones. Quizás[18] la historia de estos hombres ilustres haya sido puesta por escrito detalladamente para esto: para que la vida de quienes vienen detrás se dirija hacia el bien imitando las cosas que han sido llevadas a cabo precedentemente con rectitud[19].

14. Quizás diga alguien: si yo no soy caldeo, como se recuerda que fue Abraham, ni fui criado por la hija del Egipcio como cuenta la historia de Moisés, ni tengo nada en común en la forma de vivir con ninguno de estos hombres de otros tiempos, ¿cómo conformaré mi vida con la de uno de éstos, si no tengo cómo imitar a

17. La expresión «puerto de la virtud» se encuentra ya en Filón de Alejandría (Cf. *Sobre los sacrificios de Abel y Caín*, 27, 90).

18. Advierte con razón M. Simonetti que este adverbio (*tajá*, que hemos traducido por *quizás)*, está puesto aquí con toda intención, y en él «se revela egregiamente una de las características típicas de la exégesis escriturística de la escuela alejandrina, esto es, la de proponer sus interpretaciones, sobre todo las alegóricas, en forma posibilística, a veces dubitativa, sin excluir nunca otras posibles interpretaciones» (M. SIMONETTI, o. c., 267).

19. En la Iglesia primitiva existía una gran devoción a los santos del Antiguo Testamento, y a proponerlos como modelos de virtud. Así se puede ver, p. e., en S. CLEMENTE ROMANO, *Carta a los Corintios*, 9 ss.

alguien que me es tan lejano en su forma de vivir? Respondemos a éste que ni pensamos que ser caldeo sea vicio o virtud, ni que nadie se encuentre apartado de la vida virtuosa por vivir en Egipto o habitar en Babilonia. Por el contrario, ni Dios se hace conocer solamente en Judea de aquellos que son dignos, ni Sión, entendida en sentido literal, es la casa de Dios[20]. Por lo tanto, tendremos necesidad de una interpretación más sutil y de una mirada más aguda, para discernir siempre, a partir de la historia, de qué caldeos o egipcios hemos de alejarnos y a qué cautividad de Babilonia hemos de escapar para conseguir la vida bienaventurada[21].

15. Ahora, en nuestro discurso, tomamos a Moisés como modelo de vida. En primer lugar, recorreremos rápidamente su vida, conforme la hemos conocido por la divina Escritura; después buscaremos el sentido espiritual que se corresponda con la historia[22], para recibir una enseñanza sobre la virtud. Así conoceremos en qué consiste para los hombres la vida perfecta.

HISTORIA DE MOISÉS

Nacimiento de Moisés

16. Se dice, pues, que Moisés vio la luz, cuando la ley del tirano prohibía mantener vivos a los varones que

20. Cf. Sal 75, 2-3.
21. Se trata, pues, de meditar las vidas de estos personajes buscando la lección actual del texto bíblico.
22. Se designa con el término *historia* el sentido literal de la narración bíblica. El sentido espiritual (*diánoia*) se alcanza mediante la interpretación alegórica.

naciesen[23], y que con su gracia presagiaba ya toda la que con el tiempo habría de reunir. Parecía tan hermoso ya, entre pañales[24], que sus padres sintieron resistencia a destruirlo con la muerte[25].

Moisés, salvado de las aguas

17. Después, cuando la amenaza del tirano se hizo más fuerte, no lo arrojaron sin más a la corriente del Nilo, sino que lo colocaron en una arqueta cuyas junturas habían sido calafateadas con brea y pez, y de esta forma lo entregaron a la corriente. Así lo explican quienes han hecho cuidadosamente la historia de lo que a él concierne. Guiada por una fuerza divina, la arqueta arribó a un terraplén transversal, arrojada a este sitio por el movimiento mismo del agua. La hija del rey vino al prado de

23. Ex 1, 16.
24. Ex 2, 2.
25. En este resumen de la vida de Moisés que presenta Gregorio, tienen gran influencia no sólo *Éxodo* y *Números* y los escritos de Filón, sino también el resumen de la vida de Moisés que realiza San Esteban en su discurso ante el Sanedrín (Hch 7, 18-46). En este largo resumen, junto a las citas del Éxodo, se recogen también pensamientos pertenecientes a la tradición judeo-helenística, p. e., el que Moisés fue educado «en toda la sabiduría de los egipcios», mientras que la *hermosura* del niño de que se habla en Ex 2, 2 es entendida como hermosura «a los ojos e Dios»: «Obrando astutamente contra nuestro linaje, este rey maltrató a nuestros padres hasta obligarles a exponer sus niños, para que no vivieran. En esta coyuntura nació Moisés, que era hermoso a los ojos de Dios. Durante tres meses fue criado en casa de su padre, después fue expuesto y le recogió la hija de Faraón, quien le crió como hijo suyo. Moisés fue educado en toda la sabiduría de los egipcios y fue poderoso en sus palabras y en sus obras» (Hch 7, 18-22).

la playa donde se encontraba varada la arqueta, que se convirtió así en hallazgo de la reina, alertada por los vagidos que provenían de la caja. Inmediatamente, la princesa, al ver la belleza que resplandecía en él, se llenó de benevolencia y lo adoptó como hijo. Y puesto que él rechazaba instintivamente un pecho extranjero[26], fue alimentado con el pecho materno gracias a un ardid de sus parientes[27].

Educación y juventud de Moisés

18. Instruido durante su educación de príncipe en las ciencias extranjeras[28], al salir de la edad de la niñez, ni eligió aquellas cosas que eran tenidas en gran aprecio por los extranjeros, ni hizo ver que confesaba como madre a aquella madre inventada, que le había hecho hijo adoptivo, sino que retornó a su madre natural y se entremezcló con los que eran de su estirpe[29]. Habiéndose originado una riña entre un hebreo y un egipcio, tomó partido por el compatriota y mató al egipcio[30]. Poco después,

26. Este detalle no se encuentra en la Sagrada Escritura, sino que pertenece a una antigua tradición judía (cf. M. SIMONETTI, *Gregorio di Nissa. Vita di Mosè*, cit., 268).
27. Ex 2, 1-9.
28. Cf. Hch 7, 22. Filón presenta la educación de Moisés como la educación de un príncipe con toda clase de maestros y en las más diversas ciencias, desde la aritmética y la geometría hasta la armonía y la música (cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 21-24, ed. cit., 34-38). Gregorio se atiene casi totalmente a los textos de la Sagrada Escritura.
29. Moisés, comenta Filón, considera la fortuna de sus padres adoptivos «como un producto bastardo». (Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 32, ed. cit., 41).
30. Ex 2, 11-13.

cuando se peleaban dos hebreos, intentó calmar la querella entre ellos haciéndoles notar que, entre hermanos, es bueno tomar como árbitro de las divergencias a la naturaleza y no a la ira[31].

Estancia en el país de Madián

19. Rechazado por aquel que se inclinaba a la injusticia[32], hizo de esta afrenta el punto de partida para una filosofía más alta[33]: después de esto, habiéndose apartado de la convivencia con la multitud[34], pasa la vida en soledad y emparenta con un extranjero sagaz para discernir lo mejor y acostumbrado a juzgar las costumbres y la vida de los hombres. Le bastó un sola acción —me refiero al ataque a los pastores— para descubrir la virtud del joven: cómo había luchado por la justicia sin pensar en el propio provecho, sino por estimar que lo justo es valioso por su propia naturaleza, y cómo había castigado la injusticia de los pastores, que a él no le habían hecho daño alguno[35]. Habiendo admirado al joven por estas cosas, y

31. Ex 2, 13-15.
32. Ex 2, 16-21. Cf. Hch 7, 23-28.
33. La interpretación de la estancia de Moisés en el país de Madián como un vivir filosófico es de origen filoniano. Moisés, dice Filón, ejercita aquí la vida activa y la contemplativa, «realizando continuamente los preceptos de la filosofía» (FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 4, ed. cit., 48-50). San Esteban describe esta estancia de Moisés en el país de Madián simplemente como un «vivir como forastero» (Hch 7, 29).
34. Ex 2, 15.
35. Cf. Ex 2, 16-21. El tema también es filoniano (*Vida de Moisés*, I, 59, ed. cit., 55). Filón recalca que Jetró queda admirado de su fisonomía y de sus disposiciones morales.

estimando que, a pesar de su manifiesta pobreza, su virtud era más valiosa que una gran riqueza, le entrega a su hija por esposa, y le permite llevar una vida conforme a sus deseos. Él (Moisés) lleva en los montes una vida solitaria, alejada del tumulto de las plazas y dedicada a guardar los rebaños en el desierto.

La zarza ardiendo

20. Nos cuenta la historia[36] que, habiendo pasado un poco de tiempo en este género de vida, (Moisés) recibió una sobrecogedora aparición de Dios: en el tranquilo mediodía, relampagueó ante sus ojos una luz más fuerte que la luz del sol; extrañado por lo inusitado del espectáculo, levantó los ojos hacia el monte y vio un matorral del que salía un resplandor como de fuego. Puesto que las ramas del matorral estaban verdes como si las llamas fuesen rocío[37], se dijo a sí mismo estas palabras: *vayamos y veamos este gran espectáculo.* Nada más decir esto, el prodigio de la luz no solamente se mostró a sus ojos, sino, lo que es más llamativo de todo, sus oídos fueron iluminados con los resplandores de la luz. En efecto, la gracia de la luz fue distribuida a ambos sentidos: los ojos fueron iluminados con los destellos de la luz, y los oídos fueron llevados a la luz con enseñanzas purísimas. Esto es, la voz que salía de aquella luz prohibió a Moisés acercarse al monte con calzado hecho con pieles muertas; cuando él libró a sus pies del calzado, tocó así aquella tierra que estaba iluminada con la luz divina.

36. Ex 3, 1-6.

37. El tema se encuentra ya en Filón (*Vida de Moisés*, I, 65, ed. cit., 57).

Misión de Moisés

21. Después de estas cosas (no estimo que sea oportuno que el discurso se entretenga mucho en la historia de este hombre, con el fin de atenernos a nuestro propósito), fortalecido con la teofanía[38] que ha visto, recibe el mandato de liberar a su pueblo de la esclavitud de los egipcios. Y para que se diese cuenta mejor de la fuerza que recibía de lo alto, él por disposición de Dios hace la experiencia con lo que tiene entre las manos. Ésta fue la experiencia: el bastón, que su mano dejó caer, se animó, y cuando fue tomado de nuevo por su mano, volvió a ser de nuevo aquello que era antes de transformarse en animal. Después el aspecto de su mano cuando la saca del seno se transforma en un blanco como de nieve, e introducida de nuevo en él recobra su aspecto natural[39].

Retorno a Egipto

22. Cuando bajaba Moisés a Egipto llevando consigo a su esposa, que era extranjera, y los hijos que había tenido de ella, se cuenta que un ángel le salió al encuentro

38. *Theophanía,* literalmente «aparición o manifestación de Dios». Se trata de la palabra utilizada desde los primeros siglos para referirse a las apariciones de Dios a los Patriarcas del Antiguo Testamento, especialmente a Moisés. En el mismo sentido se sigue utilizando hoy. He aquí un párrafo escrito recientemente: «Las Teofanías (manifestaciones de Dios) iluminan el caminar de la Promesa, desde los Patriarcas a Moisés y desde Josué hasta las visiones que inauguran la misión de los grandes profetas. La tradición cristiana siempre ha reconocido que, en estas Teofanías, el Verbo de Dios se dejaba ver y oír, a la vez revelado y cubierto por la *nube* del Espíritu Santo» (*Catecismo de la Iglesia Católica,* n. 707)

39. Ex 3, 16-4, 7.

causándole un miedo de muerte, y que la mujer lo aplacó con la sangre de la circuncisión del niño. Fue entonces cuando se produjo el encuentro con Aarón, que había sido impulsado por Dios hacia este encuentro[40].

23. Ambos convocan después al pueblo a una asamblea general y anuncian a los que estaban oprimidos por el padecimiento de los trabajos la liberación de la esclavitud. Sobre este tema, tuvo lugar una conversación con el tirano. A causa de estas cosas, se hizo mayor la cólera del tirano contra los que dirigían los trabajos y contra los israelitas: se aumentó el tributo de ladrillos, y se envió una orden más pesada, de forma que (los israelitas) no sólo padecían por el barro, sino que también eran sobrecargados a causa de la paja y de las cañas[41].

24. Después el Faraón (éste era el nombre del tirano de los egipcios) intentó contrarrestar con los encantamientos de los hechiceros los prodigios que ellos hacían por el querer de Dios. Cuando Moisés convirtió de nuevo su bastón en animal ante los ojos de los egipcios, la magia pareció realizar el mismo prodigio en los bastones de los magos. Pero el engaño fue desenmascarado, pues la serpiente surgida de la transformación del bastón de Moisés, al comerse los troncos de los magos, es decir, las serpientes, demostró así que los bastones de los magos no tenían ninguna fuerza para defenderse ni para vivir, sino sólo la apariencia que una superchería mágica hacía ver a los ojos de aquellos que eran fáciles de engañar[42].

40. Ex 4, 24-28.
41. Ex 5, 1-23.
42. Ex 7, 8-12.

Las plagas

25. Cuando Moisés vio que todos los súbditos estaban de acuerdo con el príncipe de la maldad[43], hace venir una plaga general sobre todo el pueblo egipcio, sin que escapase ninguno a la experiencia de los males. Y para infligir este castigo a los egipcios, cooperaron con él, como si fuesen un ejército dócil, los mismos elementos que vemos en el universo: la tierra, el agua, el aire, el fuego, que cambiaron sus fuerzas conforme a la voluntad de los hombres[44]. En efecto, quien estaba libre de culpa permanecía indemne, mientras que con la misma fuerza, en el mismo tiempo y en el mismo lugar, era castigado el culpable.

26. Al mandato de Moisés toda clase de agua se convirtió en sangre para Egipto, hasta el punto de que también los peces murieron a causa de la densidad carnosa en que se había transformado el agua; «la sangre», en cambio, se volvía a convertir en agua para los hebreos, cuando la tomaban. De aquí tomaron ocasión los magos para simular, en el agua que tenían los hebreos, la apariencia de sangre[45].

27. Sucedió lo mismo con las ranas que invadieron Egipto: su nacimiento hasta una proliferación de tal magnitud no puede estimarse como una consecuencia de la

43. Al llamarle «príncipe de la maldad», Gregorio compara al Faraón con el demonio. Al mismo tiempo, hace hincapié en la corresponsabilidad de todo el pueblo egipcio con el Faraón. Así se hace también en Sb 19, 1-21. Cf. además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 95-97, ed. cit., 68-70.

44. Gregorio está siguiendo de cerca a Sb 19, 10-12, donde se subraya que, en esta ocasión, Dios transformó la naturaleza de las cosas a favor de Israel.

45. Ex 7, 20-22.

naturaleza, sino porque el mandato dado a la especie de las ranas modificó la naturaleza conocida de estos animales. Todo Egipto fue atormentado por estos animalillos que invadían incluso las casas, mientras que la vida de los hebreos se mantuvo limpia de esta cosa repugnante[46].

28. De igual forma, la atmósfera no permitía a los egipcios ninguna distinción entre la noche y el día; permanecían en una oscuridad uniforme, mientras que para los hebreos, en estas circunstancias, no había cambiado nada de lo habitual. Y de igual modo con respecto a todas las demás cosas: el granizo, el fuego, los mosquitos, las pústulas, las moscas, la nube de langostas. Cada una, según su propia naturaleza, dañó a los egipcios; los hebreos, en cambio, sabían del sufrimiento de sus convecinos por rumores y relatos, pues no experimentaron en sí mismos el ataque de estas calamidades. Después, la muerte de los primogénitos hizo más clara la diferencia entre el pueblo hebreo y el egipcio: los unos se deshacían en lamentaciones por la pérdida de los seres más queridos[47]; los otros permanecían en total tranquilidad y seguridad, porque tenían la salvación confirmada por la aspersión de la sangre y por haber marcado con sangre, como contraseña, las entradas a cada uno de los lados de las jambas y en el montante que las unía[48].

Salida de Egipto

29. Después de estas cosas, mientras que los egipcios estaban abatidos por el desastre de los primogénitos y

46. Ex 7, 25-29.
47. Ex 12, 29.
48. Ex 10, 21-23.

lloraban su desgracia en solitario y todos juntos, Moisés comenzó a dirigir el éxodo de los israelitas, tras haberles advertido de antemano que llevasen consigo la riqueza de los egipcios en calidad de préstamo. Cuando ya llevaban tres días de camino fuera de Egipto —nos cuenta de nuevo la historia—, al Egipcio le pareció insoportable que Israel no permaneciese bajo la esclavitud y, habiendo movilizado a todos sus súbditos para la guerra, corrió tras el pueblo con su caballería. Éste, cuando vio el despliegue de la caballería y de la infantería, siendo inexperto en las artes de la guerra y estando poco acostumbrado a estos espectáculos, se dejó llevar inmediatamente por el miedo y se rebeló contra Moisés. La historia cuenta también este hecho paradójico de Moisés: que su actividad fue doble. En efecto, con la voz y la palabra daba ánimo a los israelitas y les exhortaba a tener buenas esperanzas, mientras que, al mismo tiempo, presentaba a Dios sus súplicas en su corazón en favor de quienes se encontraban en tal aprieto, y era instruido mediante el consejo divino sobre cómo podría huir de tal peligro[49]. Pues Dios mismo, como cuenta la historia, escuchaba su voz silenciosa[50].

30. Una nube guiaba al pueblo por virtud divina, no por su propia naturaleza. Su sustancia, en efecto, no estaba formada por algunos vapores o exhalaciones como resultado de que el aire se hubiese hecho más denso a

49. Ex 12, 31-14, 5.

50. Destaca J. Daniélou (*Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, 69, 1) el gusto de Gregorio por la paradoja, cosa que le acerca a la segunda Sofística. Daniélou ha subrayado la paradoja de esta frase, leyendo *kraugé* (grito), en vez de *foné* (voz, palabra) como hace Musurillo, con lo que Gregorio estaría hablando de un *grito silencioso*. En nuestra traducción seguimos la lectura de Musurillo.

causa de la sustancia húmeda y de su compresión por los vientos, sino que era algo mucho más grande y que sobrepasaba la comprensión humana[51]. Como testimonia la Escritura, aquella nube era un prodigio tal que, cuando los rayos del sol brillaban abrasadoramente, se convertía en una protección para el pueblo, haciendo sombra a los que estaban debajo y humedeciendo el ardor del aire con un agua fina; se convertía en fuego durante la noche, iluminando a los israelitas con el resplandor de su propia luz desde atardecer hasta el nacimiento del día[52].

Paso del mar Rojo

31. Moisés miraba a la nube y enseñaba al pueblo a seguir a este fenómeno. Después llegaron al mar Rojo. Allí, mientras la nube dirigía la marcha, las tropas de los egipcios al completo cercaron al pueblo por detrás, sin dejarle posibilidad de escapatoria por ninguna parte, cogido en medio entre sus terribles enemigos y el mar. Fue entonces cuando Moisés, reconfortado con la fuerza divina, hizo lo más increíble de todo. Habiéndose aproximado a la orilla, golpeó el mar con su bastón. El mar se hendió por el golpe. Y, como suele suceder con el vidrio, que si comienza a rajarse en una parte, la rotura llega derechamente hasta el otro extremo, así, hendido todo aquel mar en un extremo por el bastón, la hendidura de las olas se extendió hasta la orilla de enfrente. Donde el

51. Hace notar J. Daniélou (*Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, 69, nt. 3) que Gregorio muestra aquí un rasgo común con la *haggada*: el subrayado en el carácter portentoso de estos acontecimientos del Éxodo.

52. Ex 13, 21-23.

mar se había dividido, Moisés descendió hasta el fondo; junto con todo el pueblo, estaba en lo profundo, con cuerpo enjuto e iluminado por el sol. En el seco fondo del mar, atravesó a pie los abismos, sin temer aquella muralla de olas que se había formado a un lado y otro: una fortificación recta, hecha a los lados para ellos de la solidificación del mar[53].

32. Pero, cuando el Faraón entró con los egipcios en el mar por aquel camino recientemente abierto entre las olas, nuevamente se unieron las aguas con las aguas; el mar, cerrándose sobre sí mismo según su forma primitiva, mostró la superficie del agua unida de nuevo, mientras que los israelitas, a la orilla opuesta, se reponían del gran esfuerzo de su marcha a través del mar. Entonces cantaron a Dios un canto de victoria por haber izado para ellos un trofeo sin derramamiento de sangre, puesto que los egipcios habían sido aniquilados bajo las aguas con todo su ejército, sus caballos, sus carros y sus armas[54].

Las aguas amargas

33. Después de esto, Moisés continuó avanzando y, después de haber recorrido durante tres días un camino sin agua, se encontró en dificultades al no tener con qué calmar la sed del ejército. Había una charca de agua salobre, más amarga que el agua del mar, a cuyo alrededor acamparon. Estaban allí sentados en torno al agua devo-

53. Ex 14, 19-22. La «sólida consistencia de una muralla que tienen las aguas a un lado y a otro» es expresión filoniana. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 177, ed. cit., 110.

54. Ex 14, 26-15, 21.

rados por el ansia de agua. Moisés, empujado por una inspiración divina, habiendo encontrado un leño por aquel lugar, lo arrojó al agua, que inmediatamente se convirtió en potable por la fuerza propia de aquel leño, que cambió la naturaleza del agua de salobre en dulce[55].

El oasis de Elim

34. Y puesto que la nube emprendió de nuevo la marcha hacia adelante, ellos se pusieron también en marcha siguiendo el movimiento de su guía. Hacían siempre lo mismo, parándose allí donde la detención de la nube les daba la señal de descanso, y emprendiendo la marcha de nuevo precisamente cuando la nube comenzaba nuevamente a guiarlos. Siguiendo a esta guía, llegaron a un lugar regado por agua potable, bañado generosamente por doce fuentes y que recibía la sombra de un bosque de palmeras. Las palmeras eran setenta. A pesar de número tan pequeño, bastaban para producir una gran admiración a quienes las miraban, porque eran de excepcional belleza y altura[56].

El desierto

35. Y habiéndose puesto de nuevo en movimiento el guía, es decir, la nube, desde allí conduce al ejército a

55. Ex 15, 22-25.

56. Ex 15, 27. Filón describe las palmeras como «palmeras jóvenes de vista hermosa», que eran un símbolo de los bienes que el pueblo había de recibir. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 188, ed. cit., 117.

otro lugar. Este era un desierto de arena seca y que quemaba, sin una sola gota de agua que humedeciese aquel lugar. Aquí el pueblo fue atormentado de nuevo por la sed. Una piedra, situada en una altura, golpeada con la vara por Moisés, dio agua dulce y potable, más que suficiente para la necesidad de tal ejército [57].

El maná

36. Allí mismo se acabó la provisión de alimentos que habían traído de Egipto para el camino. El pueblo fue acosado por el hambre, y tuvo lugar el milagro más grande de todos: el alimento no les brotaba de la tierra como es lo ordinario, sino que les venía destilado de arriba, del cielo, en forma de rocío. Pues al amanecer del día caía para ellos un rocío. Este rocío se convertía en alimento para cuantos lo recogían. Lo que caía no eran gotas líquidas de agua, como sucede normalmente con el rocío, sino que en vez de gotas de agua caían grumos parecidos al hielo; su forma era redonda como la semilla del coriandro, y su sabor se parecía a la dulzura de la miel [58].

37. Unido a este prodigio se observaba otro. Todos los que habían salido para la recogida eran evidentemente distintos en edades y fuerzas. Sin embargo, no obtenía uno más y otro menos conforme a la diferencia de fuerzas existente entre cada uno, sino que lo recogido estaba proporcionado a la necesidad de cada uno, de forma que ni el más fuerte conseguía más, ni el más débil tenía me-

57. Ex 17, 1-6.
58. Ex 16, 14.

nos de la medida justa. Además de este prodigio, la historia narra otro: cada uno recogía para el día y no guardaba nada para después, y si alguien, por ahorro, reservaba algo del alimento del día para el mañana, lo reservado se volvía inútil para alimentar, pues se convertía en gusanos[59].

38. En la historia de este alimento se dio también este otro prodigio. Puesto que uno de los días de la semana era celebrado con descanso conforme a una disposición arcana[60], el día anterior, a pesar de que caía el mismo alimento que en los días precedentes y el esfuerzo de quienes lo recogían era también el mismo, resultaba que la cantidad recogida era el doble de la habitual, de forma que no tenían ningún pretexto en la necesidad de alimento para incumplir la ley del descanso. El poder divino se mostró aún más plenamente en esto: mientras que lo sobrante se volvía inútil en los otros días, sólo lo almacenado el día anterior al sábado (así se llamaba el día de descanso) se mantenía sin corrupción, hasta el punto que en nada parecía más estropeado que lo de la víspera[61].

La oración de Moisés

39. Después tuvo lugar una guerra de ellos contra un pueblo extranjero. La narración llama amalecitas a los que se unieron entonces contra ellos. Fue en aquella ocasión cuando los israelitas se organizaron por primera vez

59. Ex 16, 16-24.
60. *Katá tina lógon mystikón.* Traduce J. Daniélou: «por una razón mística» (o. c. 76).
61. Ex 16, 25-30.

en orden de batalla: no fueron lanzados a la lucha todos en un ejército completo, sino que fueron seleccionados por su valor, y los escogidos fueron designados para la pelea. En esta pelea, Moisés mostró una nueva forma de lucha: mientras Josué, que era quien después de Moisés guiaba al pueblo, presentaba batalla a los amalecitas, Moisés, fuera de la lucha, desde el observatorio de una colina, miraba al cielo en tanto que a un lado y a otro le asistían dos de sus familiares[62].

40. Sabemos por la historia que, entre las cosas que entonces sucedieron, tuvo lugar este prodigio. Si Moisés mantenía las manos elevadas al cielo, su ejército cobraba fuerzas contra los enemigos; en cambio, si las bajaba, también el ejército cedía al asalto de los extranjeros. Al percatarse de esto los que asistían a Moisés, abajándose a un lado y a otro, le sostenían las manos, cuando por una causa desconocida se volvían pesadas y difíciles de mover. Y como ellos eran demasiado débiles para mantenerlo en posición erguida, apuntalaron su asiento con una piedra, y consiguieron que Moisés mantuviese las manos levantadas al cielo con esta apoyo. Hecho esto, los extranjeros fueron dominados por la fuerza de los israelitas[63].

A los pies del Sinaí

41. La nube que guiaba el caminar del pueblo permanecía quieta en el mismo sitio; era completamente necesario que tampoco se moviese el pueblo, ya que no ha-

62. Ex 17, 8-10.
63. Ex 17, 11-13.

bía guía para su caminar. De este modo tenían abundancia de medios para vivir sin esfuerzo: arriba el aire hacía llover sobre ellos un pan preparado; abajo la piedra les proporcionaba agua; la nube aliviaba los inconvenientes del aire libre, pues durante el día se convertía en mampara contra el calor del sol y durante la noche disipaba la oscuridad alumbrando como con fuego. Por esta razón no les era penoso detenerse en aquel desierto en la falda del monte en la que se había instalado el campamento.

42. En este momento, Moisés fue para ellos el guía de una iniciación más misteriosa[64]: fue propiamente la fuerza divina la que, por medio de prodigios que sobrepasan todo discurso, inició en el misterio a todo el pueblo y a su guía. La iniciación en el misterio[65] se llevó a cabo de esta manera. Se advirtió al pueblo que permaneciese libre de todas las manchas que pueden acontecer en el cuerpo y en el alma, y que se purificase con abluciones; en particular, que se abstuviese de relaciones conyugales durante el número establecido de tres días, de for-

64. Es la forma en que traduce J. Daniélou, que hace hincapié en la cantidad de veces que son utilizados aquí los términos pertenecientes a la raíz «myo» (o. c., 79, nt. 1), que es la raíz de términos típicamente mistéricos. La revelación del Sinaí es presentada como un *misterio* en el cual inicia Moisés al pueblo.

65. Literalmente: la *mystagogia*, introducción al misterio. Gregorio utiliza este término en una forma muy amplia, que abarca desde la enseñanza religiosa hasta la iniciación mística y la iniciación a los sacramentos. *Mystagogo de los misterios ocultos*, es uno de los calificativos que Gregorio aplica al sacerdote cristiano. Cf. L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en San Gregorio de Nisa*, en VV. AA., *Teología del Sacerdocio*, II, Burgos 1970, 48-92. Sobre la iniciación de Moisés como *mystagogo*, como sacerdote que inicia al pueblo en el misterio, cf. además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, II, 66-71, ed. cit., 222-224.

ma que, purificado de toda disposición pasional y corporal, se acercase a la montaña libre de pasiones para ser iniciado. (El nombre de esta montaña era Sinaí). Sólo se permitía el acceso a los seres racionales, y sólo a aquellos que estaban purificados de toda mancha[66]. Había completa vigilancia y precaución para que ninguno de los seres irracionales subiese a la montaña, y para que fuese lapidado por el pueblo todo ser de naturaleza irracional que se dejase ver en la montaña[67].

La tiniebla

43. Después de esto, la luminosidad transparente que provenía de un cielo sereno se oscureció con tinieblas hasta el punto de que no se podía ver la montaña, rodeada toda alrededor por la tiniebla. Una hoguera, que se traslucía desde la tiniebla, convertía este espectáculo en terrible para quienes lo miraban; estaba extendida por todo el perímetro de la montaña, de forma que todo lo que se veía estaba lleno de humo a causa del círculo de fuego. Moisés conducía el pueblo hacia la subida. Ni siquiera él arrostraba con audacia el espectáculo; su alma estaba arrebatada por el temor y su cuerpo temblaba a causa del miedo, de modo que la alteración de su espíritu no se ocultaba a los israelitas; él mismo confesaba ante

66. La lectura de J. Daniélou es más detallista: «Durante aquel tiempo, sólo se permitía el acceso a los seres racionales y, de éstos, sólo a los varones, y de éstos, además, sólo a los que se hubiesen purificado de toda mancha» (J. DANIÉLOU, o. c., p. 80). Hemos seguido la lectura de Musurillo, más simple. M. Simonetti sigue aquí a Musurillo.

67. Ex 19, 1-15.

ellos que se encontraba perturbado por los prodigios y que su cuerpo no cesaba de temblar[68].

44. El espectáculo no sólo producía espanto en el alma a través de los ojos, sino que también infundía terror a través de los oídos, pues un ruido estruendoso se difundía desde lo alto por todo lo que estaba debajo. Su primera escucha era ya penosa e insufrible para todo oído, pues se parecía al fragor de las trompetas, pero superando toda comparación por la intensidad y lo terrible del ruido; al aproximarse se tornaba aún más espantosa, al aumentar siempre su ruido[69]. Se trataba de un ruido articulado: el aire, por el poder divino, articulaba la palabra sin órganos vocales. Esta palabra no era pronunciada insustancialmente, sino que promulgaba mandatos divinos. La palabra crecía en intensidad en la medida en que uno avanzaba, y la trompeta se sobrepasaba a sí misma, superando siempre los sonidos ya emitidos con los que seguían a continuación[70].

45. El pueblo entero era incapaz de soportar lo que veía y oía. Por esta razón presentaron todos una súplica común a Moisés: que fuese mediador de la ley[71], pues el

68. Ex 19, 16.

69. J. Daniélou sigue una lectura más larga, añadiendo «siempre más aterradoramente», y subraya el esfuerzo de Gregorio por describir el terror de la sagrado (J. DANIÉLOU, o. c., p. 83, nt. 1).

70. Ex 19, 19. En cuanto a la figura de Moisés como legislador, cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, II, 51-53, ed. cit., 214-216. Se trata de una labor legisladora que Filón califica como «encontrar la armonía universal y que está de acuerdo con el sistema de la naturaleza eterna».

71. Literalmente: «que la ley fuese intermediada por él». Gregorio resalta que es el pueblo el que pide a Moisés que haga de mediador. Más adelante (II, n. 160) presentará esta mediación como símbolo de la mediación propia del sacerdote, aplicada allí concretamente al ministerio de la palabra.

pueblo no se negaría a creer que era mandato divino todo lo que él les mandase conforme a la enseñanza recibida de lo alto. Habiendo bajado todos de nuevo al pie de la montaña, Moisés fue dejado solo y mostró en sí mismo lo contrario a lo que podría parecer natural. En efecto, mientras que los demás soportan mejor las situaciones temibles si toman parte en ellas todos juntos, éste se hizo más animoso cuando se apartó de los que le acompañaban, manifestando así que el miedo que experimentó en el principio no era propio de él, sino que lo había padecido por padecer juntamente con aquellos que estaban asustados.

46. (Moisés) liberado de la cobardía del pueblo como de una carga, se queda a solas consigo mismo. Es ahora cuando afronta la tiniebla y penetra dentro de las realidades invisibles, desapareciendo a la vista de los que miraban. En efecto, habiendo entrado en el santuario de la mystagogia divina, allí, sin ser visto, entra en contacto con el invisible, pienso que enseñando con esto que quien quiera aproximarse a Dios debe apartarse de todo lo visible y como quien está sobre la cima de un monte, levantando su mente hacia lo invisible e incomprensible, creer que la divinidad está allí donde no alcanza la inteligencia[72].

72. Este párrafo ocupa un lugar importantísimo en *La vida de Moisés*, y es clave en el pensamiento místico de Gregorio, pues apunta con nitidez hacia su *mística de la tiniebla*. Moisés «entra en el santuario (*ádyton*) de la mystagogia divina». Gregorio utiliza el término *ádyton* para designar el interior del templo, el interior del corazón y lo más sublime de la experiencia mística. Subraya de esta forma la trascendencia de Dios y la interioridad inefable de la experiencia mística. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, París 1944, 182-189 y 194-196. Añade Daniélou que el vocabulario es propiamente de teología negativa.

El Decálogo

47. Llegado allá, recibe los mandamientos divinos[73]. Éstos consistían en una enseñanza sobre la virtud, cuyo punto capital es la piedad y tener una concepción acertada en torno a la naturaleza divina, esto es, que ésta trasciende todo concepto y toda representación, sin que pueda ser asimilada a ninguna de las cosas conocidas. En efecto, él recibe la orden de no atender en su reflexión sobre la Divinidad a ninguna de las cosas comprehensibles, y de no asimilar la naturaleza que todo lo trasciende a ninguna de las cosas conocidas por medio de conceptos, sino creer que existe y dejar sin investigar, como algo inaccesible, cómo es, cuán grande sea, dónde está, cuál es su origen[74].

48. La palabra (divina) añade a esto las orientaciones que conciernen a las costumbres, llevando a cabo su enseñanza con preceptos generales y particulares. Es general la ley que prohibe toda injusticia cuando dice que es necesario comportarse hacia el prójimo con amor, pues, al observarla, resultará como consecuencia que nadie causará ningún mal a su prójimo. Entre las leyes particulares, está prescrito el honrar a los progenitores, y se encuentra enumerado el catálogo de las faltas condenadas[75].

73. Ex 20, 1-17.

74. Traduce J. Daniélou (*Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, cit., 85): «... dejando sin investigar, como inaccesible, todo lo que concierne a la cualidad, la cuantidad, el modo, el origen». Hemos preferido una traducción más literal.

75. Cf. Ex 21-23.

El Tabernáculo

49. Como si su inteligencia hubiese sido purificada con estos preceptos, (Moisés) avanza hacia una mistagogia más perfecta, al mostrarle el poder divino el conjunto de una tienda de campaña[76]. Esta tienda era un santuario cuya belleza era de una variedad imposible de explicar: los vestíbulos, las columnas, los tapices, la mesa, las lámparas, el altar de los perfumes, el altar de los holocaustos y el propiciatorio; y, en el interior del Santo, lo impenetrable e inaccesible. Para que la belleza y disposición de todas estas cosas no huyese de su memoria, y para que esta maravilla fuese mostrada también a quienes estaban al pie del monte, él recibe el mandato de no confiarlo a la simple escritura, sino de imitar en una construcción material aquella obra inmaterial, utilizando para ello los materiales más preciosos y espléndidos que se encuentran sobre la tierra. Entre éstos, el oro, el más abundante, revestía todo el perímetro de las columnas; la plata estaba utilizada junto con el oro para adornar los capiteles y las bases de las columnas con el fin —eso pienso— de que con la diferencia de color en cada uno de los lados, el oro brillase más al ser contemplado. Había también sitios en los que se estimó útil el material de bronce para que sirviese de capitel y de base a la parte de plata de las columnas[77].

76. Se trata de una visión del santuario celeste como arquetipo del santuario que Moisés deberá construir sobre la tierra. En el libro del Éxodo se dice más de una vez que Moisés debe hacer los objetos de culto conforme «al modelo que se le ha mostrado en el monte» (Cf. Ex 25, 40; 26, 30). Filón se extiende sobre este particular (Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, II, 72-135, ed. cit., 224-252).

77. Ex 25, 1-22.

50. Los velos, los tapices, la cerca del templo y el toldo extendido sobre las columnas, todas estas cosas estaban realizadas convenientemente, cada una tejida con la sabiduría del arte del tejedor y hecha de la materia apropiada. Algunas telas tenían el color jacinto y púrpura, el flamear del rojo bermellón, el esplendor del algodón en su forma natural y sin artificio; otras estaban hechas de lino, y otras de crines, según el uso de los tejidos. En algunos lugares habían sido puestas cuidadosamente pieles teñidas de rojo para adorno de las tiendas[78].

Los ornamentos sacerdotales

51. Tras su descenso del monte, Moisés hizo que algunos artesanos construyesen estas cosas conforme al modelo de la construcción que le había sido mostrado. También cuando se encontraba en aquel templo no hecho por mano de hombre, le fue prescrito con qué ornamentos era necesario que el sacerdote estuviese ataviado al entrar en el santuario; la palabra le dio instrucciones en lo que concierne tanto a la vestidura interior, como a la exterior.

52. Las piezas de estos ornamentos comienzan por lo más exterior, no por lo que está oculto. El pectoral estaba bordado de diversos colores, lo mismo que el velo, pero tenía además un hilo de oro, con broches a ambos lados, que sujetaban el pectoral y en los que había esmeraldas engastadas en círculo por medio del oro. La belleza de estas piedras provenía del esplendor propio de su naturaleza —que relucía con rayos verde-mar que emana-

78. Ex 26, 1-4.

ban de ella—, y del prodigio del arte con que habían sido talladas. No se trataba de ese arte que ejecuta un tallado para reproducir la imagen de algunos ídolos, sino que la belleza provenía de los nombres de los patriarcas grabados en las piedras, seis en cada una[79].

53. Se habían colgado pequeños escudos en la parte de delante; las cadenitas se desplegaban entrelazadas entre sí con cierta alternancia como un cordón, y descendían a cada lado desde arriba, desde los broches, con el fin —así pienso— de que resplandeciese más la belleza del trenzado, resaltada por las cosas que se encontraban debajo[80].

54. Estaba, después, aquel ornamento tejido de oro, colocado delante del pecho, en el cual había piedras de diversas clases en número igual al de los patriarcas, ordenadas en cuatro filas, con tres piedras incrustadas en cada una, que llevaban escritos los nombres de las tribus. La túnica que había bajo el pectoral descendía desde el cuello hasta las puntas de los pies, adornada noblemente con flecos colgantes. El borde inferior no sólo estaba trabajado hermosamente con variedad de tejido, sino también con adornos de oro. Éstos consistían en campanillas de oro y granadas colocadas alternativamente a lo largo de la fimbria[81].

55. Luego la mitra de la cabeza era toda violeta; la lámina de la frente, de oro puro, grabada con una señal inefable. Y, además, el cíngulo, que ceñía los pliegues de

79. Ex 28, 6-12.
80. Ex 28, 13-14. Advierte J. Daniélou que Gregorio parece confundir la vestidura del Gran sacerdote descrita en Ex 28, 6-15. En concreto, el efod (*epomís*) es confundido con el pectoral (*epomides*). Cf. J. DANIÉLOU, o. c., p. 89, nt. 1.
81. Ex 28, 15-35.

la túnica, y la finura de los vestidos íntimos, y todo lo que mediante la belleza del vestido se enseña simbólicamente sobre la virtud sacerdotal[82].

Apostasía de Israel

56. Moisés, después de que rodeado por aquella tiniebla que le hacía invisible, fue instruido en torno a estas cosas y otras parecidas por la inefable enseñanza de Dios, habiendo llegado por la adquisición de doctrinas arcanas a ser más grande que él mismo, entonces, sale nuevamente de la tiniebla y baja hacia su gente, para hacerles partícipes de las maravillas que le habían sido mostradas en la teofanía, establecer las leyes e instituir para el pueblo el templo y el sacerdocio conforme al modelo que le había sido mostrado en el monte.

57. Llevaba también en sus manos las tablas sagradas, que eran iniciativa y regalo divino, cuya fabricación no había necesitado de ayuda humana, pues la materia y lo que había escrito en ellas eran igualmente obra de Dios. Lo que estaba escrito era la Ley. Pero el pueblo resistió a la gracia y se extravió en la idolatría antes de que volviese el Legislador[83].

58. En aquella divina mistagogia, Moisés había pasado en conversación con Dios un tiempo no pequeño y, bajo la tiniebla, había participado de aquella vida eterna durante cuarenta días con sus noches[84], y había estado fuera de su propia naturaleza (durante aquel tiempo, en

82. Ex 28, 36-40.
83. Ex 32, 15-16.
84. Ex 24, 18.

efecto, no necesitó alimento para su cuerpo)[85]. Entonces, como un niño que se encuentra lejos de la vista de su pedagogo, el pueblo se dejó llevar al desorden por sus impulsos desenfrenados y, reuniéndose en torno a Aarón, le forzaron a él, que era el sacerdote, a que les condujese a la idolatría[86].

59. Habiendo hecho un ídolo de oro (el ídolo era un becerro), se entregaron a la impiedad. Cuando Moisés vuelve a ellos, rompe las tablas que trae en nombre de Dios, para que ellos, privados de la gracia que Dios les había preparado, reciban un castigo digno de su pecado[87].

La renovación de la Alianza

60. Después hace expiar el sacrilegio mediante los levitas con la sangre del pueblo. Habiendo aplacado a la divinidad con su celo contra los transgresores y habiendo destruido el ídolo, tras otra estancia de cuarenta días, trae de nuevo las tablas, escritas por el poder divino, pero cuya materia había sido preparada por las manos de Moisés[88]. Él las trae, tras haber salido de nuevo de los límites de la naturaleza en igual número de días, llevando un tenor de vida distinto al que nos es conocido, ya que no daba a su propio cuerpo nada de lo que necesita la naturaleza para sustentarse por medio del alimento[89].

85. Se refiere Gregorio a que durante estos cuarenta días Moisés había estado fuera de sí mismo, como en éxtasis, superando los límites de comida y descanso que impone al hombre su condición terrena.

86. Ex 32, 1-9.

87. Ex 32, 19.

88. Ex 32, 25-29.

89. Ex 34, 1-28.

61. Así les construyó la tienda y les transmitió las leyes, estableciendo el sacerdocio conforme a lo que le había sido enseñado por Dios. Después hizo que se realizasen los trabajos materiales conforme a la instrucción divina: la tienda, los vestíbulos, todas las cosas interiores, el altar del incienso, el altar de los holocaustos, el lampadario, los tapices, las cortinas, el propiciatorio en el interior del santuario, los ornamentos sacerdotales, los perfumes, los diversos sacrificios, las purificaciones, los ritos de acción de gracias, de impetración contra los males, de expiación por los pecados; habiendo ordenado todas estas cosas de la manera debida, suscita contra sí la envidia de sus íntimos, esa enfermedad tan familiar a la naturaleza de los hombres.

La envidia contra Moisés

62. De hecho tanto Aarón, honrado con la dignidad del sacerdocio, como su hermana María, movida por una envidia específicamente femenina contra el honor que Dios le había hecho a él, dijeron cosas que movieron a Dios a castigar este pecado. En esta ocasión, Moisés se hizo digno de admiración por su mansedumbre, pues mientras Dios quería castigar la ilógica envidia, él anteponiendo la naturaleza a la cólera, intercedía ante Dios por su hermana[90].

Nuevos pecados del pueblo

63. La plebe se entregó de nuevo al desorden. El comienzo del pecado fue la desmesura en los placeres del

90. Nm 12, 1-13.

vientre. No les bastaba vivir saludable y gratamente del alimento que les venía de arriba, sino que el deseo de viandas y el ansia de comer carne les hicieron preferir la perpetua esclavitud de Egipto a los bienes que ya tenían. Moisés habló con Dios acerca de la pasión que se había abatido sobre ellos, y éste, al concederles alcanzar precisamente aquello que deseaban, les enseñó que no era conveniente comportarse así. En efecto, de improviso hizo caer en el campamento una multitud de pájaros que volaban en bandadas a ras de suelo, con lo que la facilidad de su caza sació el deseo de los que ansiaban carne fresca[91].

64. En gran parte de ellos, el exceso de comida cambió el equilibrio de los humores de sus cuerpos en vómitos corrompidos, y el hartazgo se convirtió en enfermedad y muerte. Su ejemplo fue suficiente para llevarles a la templanza a ellos mismos y a los que los miraban[92].

65. Después fueron enviados por Moisés exploradores a aquella región que, según la promesa divina, esperaban habitar. Como no todos ellos contaron la verdad, sino que algunos dieron noticias falsas y malas, el pueblo se llenó de ira contra Moisés una vez más. A quienes desconfiaron de la ayuda divina, Dios los castigó a no ver la tierra que les había sido prometida[93].

66. Al proseguir su marcha a través del desierto, nuevamente les faltó el agua y, juntamente con ella, les faltó el recuerdo del poder de Dios. En efecto, el prodigio de la roca, que ya había tenido lugar, no les fue suficiente para creer que nada de lo necesario les faltaría

91. Nm 11, 4-6 y 31-32.
92. Nm 11, 33-34.
93. Nm 13, 1-14, 38.

ahora, sino que, apartándose de las más saludables esperanzas, propalaron ultrajes contra Dios y contra Moisés hasta el punto de que el mismo Moisés pareció dejarse llevar por la desconfianza del pueblo. Sin embargo, nuevamente realiza para ellos el milagro, transformando en agua aquella roca abrupta[94].

La serpiente de bronce

67. Una vez más, el vulgar placer de la comida despertó en ellos el deseo de hartarse y, aunque no carecían de ninguna de las cosas necesarias para la vida, soñaron con la saciedad de Egipto. Los jóvenes rebeldes fueron corregidos con castigos más severos, al inocularles veneno las serpientes mordiéndoles en un ataque mortal[95].

68. Puesto que uno tras otro sucumbían a las serpientes, el Legislador, movido por consejo divino, hizo en bronce una figura de serpiente e hizo que se colocase en una altura, para que estuviese a la vista de todo el campamento. Y así detuvo el daño que estos animales hacían en el pueblo, y puso fin a su destrucción. En efecto, quien miraba a la imagen de la serpiente hecha en bronce no tenía por qué temer ninguna mordedura de la serpiente de verdad, porque la mirada debilitaba el veneno con un misterioso rechazo[96].

La gracia del sacerdocio

69. Puesto que otra vez se originó en el pueblo una rebelión para conseguir el poder, y algunos intentaron por

94. Nm 20, 2-11. Cf. Ex 17, 6.
95. Nm 21, 4-6.
96. Ex 21, 7-9

la fuerza que les fuese transferido el sacerdocio, él suplicó una vez más ante Dios por quienes habían pecado, pero el rigor del juicio divino fue más fuerte que la compasión de Moisés hacia su gente. La tierra, que por voluntad divina se había abierto como una boca, se cerró nuevamente sobre sí misma, tragándose totalmente a todos los que se oponían a la autoridad de Moisés; aquellos que habían intrigado para alcanzar el sacerdocio, devorados por el fuego en un número cercano a los doscientos cincuenta, con su desgracia, enseñaron sensatez al pueblo[97].

70. Para que los hombres se persuadiesen mejor de que la gracia del sacerdocio es concedida por Dios a quienes son dignos, Moisés hizo que los hombres principales de cada tribu trajesen bastones, tras marcar el donante el suyo con su signo. Entre éstos se encontraba el del sacerdote Aarón. Habiendo colocado los bastones delante del santuario, en ellos mostró al pueblo el designio de Dios en lo que respecta al sacerdocio: de entre todos, sólo el báculo de Aarón floreció y produjo fruto del leño (el fruto era una nuez), y lo llevó a madurez[98].

71. Incluso a quienes no creían pareció un prodigio grandísimo que lo que estaba seco, sin corteza y sin raíz, se volviese fértil todo a la vez, y llevase a cabo lo que realizan las plantas con raíces, haciendo para el leño el poder divino las veces de tierra, corteza, humedad, raíz y tiempo.

72. Después de esto, (Moisés) guiando al ejército entre pueblos extranjeros que se oponían a su paso, promete con juramento que el pueblo no atravesaría sus labrantíos ni sus viñedos, sino que seguiría el camino real, sin

97. Nm 16, 1-35.
98. Nm 17, 16-24.

desviarse ni a derecha ni a izquierda. Como ni siquiera con esto se aquietaban los enemigos, habiendo vencido en combate a su adversario, se hace dueño del camino[99].

La profecía de Balaán

73. Entonces cierto Balac, que dominaba sobre el pueblo más importante (madianitas, era el nombre del pueblo), compadecido de la suerte de los vencidos y estimando que padecería las mismas cosas por parte de los israelitas, no lleva en su ayuda ningún contingente de armas o de personas, sino el arte de la magia a través de cierto Balaán, el cual tenía fama de estar versado en estas cosas y, según la persuasión de quienes habían acudido a él, tenía cierto poder en esta actividad. Su arte era el de augur[100], pero con la ayuda de los demonios[101] era temible haciendo caer sobre los hombres con poder mágico males incurables[102].

74. Éste, mientras sigue a los que le conducen al rey del pueblo, conoce por la voz de la burra que el camino no le sería favorable. Después, conociendo por una visión lo que se debía hacer, descubrió que su magia perversa era demasiado débil para causar daño a aquellos que estaban acompañados por Dios en la lucha. (Balaán)

99. Nm 20, 17.
100. En el relato de Nm 22, 5 no se dice que Balaán fuese augur, es decir, que hiciese sus adivinaciones siguiendo el vuelo de los pájaros. Gregorio toma este rasgo de Filón (*Vida de Moisés*, I, 264-265).
101. Puntualiza J. Daniélou que la atribución a los demonios del poder de brujería no es del Éxodo, sino que constituye un lugar común en la época de Gregorio (Cf. J. DANIÉLOU, o. c., p. 101, nt. 1).
102. Nm 22, 2-8. Cf. Ap 2, 14. Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 282, ed. cit., 162.

poseído por la inspiración divina en vez de por la energía de los demonios, dijo palabras tales que claramente son una profecía de las mejores cosas que les sucederían más adelante (a los israelitas). Al haber sido impedido de utilizar su arte para el mal, tomando de aquí conciencia del poder divino, se despidió de la adivinación y se hizo intérprete de la voluntad divina[103].

Muerte de Moisés

75. Después de esto, los extranjeros fueron exterminados, al vencerles el pueblo en el combate; éste a su vez resultó vencido por la pasión de la incontinencia hacia las cautivas. Fineés atravesó con una sola lanza a los que estaban entrelazados en la ignominia; entonces tuvo descanso la cólera de Dios contra aquellos que se habían dejado arrastrar hacia las uniones ilícitas[104].

76. Finalmente, el Legislador, subiendo a un monte alto y contemplando desde lejos la tierra que estaba preparada para Israel según la promesa hecha por Dios a los padres, abandonó la vida humana sin haber dejado sobre la tierra ninguna señal, ni ningún recuerdo de su tránsito con algún monumento funerario. El tiempo no había maltratado su hermosura, ni había oscurecido el fulgor de sus ojos, ni había debilitado la resplandeciente gracia de su rostro[105], sino que permaneció siempre idéntico a sí mismo y, de esta forma, conservó, aún en

103. Nm 22, 22-24.
104. Cf. Nm 25, 1-9.
105. Cf. Dt 34, 1-7.

la mutabilidad de la naturaleza, la inmutabilidad en la belleza[106].

77. Te he expuesto en grandes rasgos cuanto hemos aprendido sobre la historia del hombre en su sentido literal, aunque también se ha alargado necesariamente el discurso en aquellas cosas en que de algún modo había razón para ello. Quizás sea tiempo ya de aplicar la vida que hemos recordado al objetivo que nos hemos propuesto en nuestro discurso con el fin de obtener alguna utilidad para la vida virtuosa. Retomemos, pues, el comienzo del relato en torno a esta vida.

106. Vuelve a retomar aquí Gregorio el tema clave de todo el libro: la inmutabilidad dentro de la mutabilidad, la estabilidad en el movimiento. Gregorio hace idéntica consideración en su *Comentario a los Salmos*: «(Moisés) conserva en una naturaleza mudable una inmutable belleza» (*Comentario a los Salmos*, PG 44, 457).

PARTE SEGUNDA

CONTEMPLACIÓN SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

El nacimiento espiritual

1. Moisés nació precisamente cuando el tirano había ordenado matar a los varones[1]. ¿Cómo imitaremos con nuestra libre elección las circunstancias del nacimiento de este hombre? No está en nuestro poder —dirá seguramente alguien— imitar aquel ilustre nacimiento con nuestro nacimiento. Sin embargo, no es difícil comenzar la imitación por aquello que parece más inaccesible.

2. Pues ¿quién desconoce que todo ser que está sujeto al cambio no permanece nunca idéntico a sí mismo, sino que continuamente pasa de un estado a otro, pues la mudanza siempre se opera hacia mejor o hacia peor?[2]. Aplíquese esto a nuestro asunto. Lo femenino de la vida, aquello que el tirano quiere que sobreviva, es la índole material y pasional hacia la que es conducida, al resbalar,

1. Ex 1, 16.

2. Como ha hecho notar J. Daniélou, el tema de la mutabilidad humana se encuentra en el corazón mismo del pensamiento teológico de Gregorio de Nisa. La mutabilidad proviene en el hombre del hecho de haber sido creado, es decir, de deber su existencia al paso del no ser al ser y, al mismo tiempo, esta mutabilidad es la que permite al hombre un crecimiento infinito en el Bien, precisamente por estar hecho a imagen y semejanza de Dios, el cual es infinito (J. DANIÉLOU, *Changement*, en *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 95-115).

la naturaleza humana; en cambio, el retoño varonil es lo rudo y fuerte de la virtud, que es hostil al tirano y que a éste le resulta sospechoso de rebelión contra su poder[3].

3. Es necesario que lo sometido al cambio esté de algún modo siendo engendrado constantemente, pues en la naturaleza mudable no se da nada que permanezca totalmente idéntico a sí mismo. Además, ser engendrado de este modo no proviene de un impulso exterior, a semejanza de los que engendran corporalmente lo que no prevén, sino que este nacimiento tiene lugar por nuestra libre elección. Somos, en cierto sentido, nuestros padres: nos engendramos a nosotros mismos conforme a lo que queremos ser. Mediante la libre elección, nos conformamos al modelo que escogemos: varón o hembra, virtud o vicio[4].

4. Por esta razón, a pesar de la hostilidad y del descontento del tirano, nos es posible llegar a la luz con un

3. Gregorio es deudor aquí de una simbología que proviene de Filón (*Cuestiones sobre el Éxodo* I, 8) y de Orígenes: «Hemos mostrado ya en nuestras pláticas que la mujer representa la carne y las afecciones de la carne, mientras que el hombre representa la razón y la inteligencia» (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo*, II, 3, ed. cit., 93).

4. Como destaca M. Simonetti (*Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, cit., 273), el tema del libre albedrío es de importancia fundamental en el pensamiento de Gregorio, que da un valor máximo a la libre decisión del hombre en su opción hacia el bien o el mal. Se pone así de relieve la gran tensión ascética existente en la doctrina espiritual de Gregorio. Algunos han querido ver en este pensamiento un anticipo de las doctrinas pelagianas. Es más lógico ver en frases como la que estamos comentando un subrayado de la cooperación del hombre con la gracia y un rechazo del determinismo gnóstico. Cf. L. F. MATEO-SECO, en *Gregorio de Nisa. Sobre la perfección cristiana*, ed. cit., 92, nt. 28).

nacimiento más noble, y ser contemplados con agrado por los padres de este hermoso parto (estos padres de la virtud serían los pensamientos), y permanecer en la vida a pesar de que esto sea contrario a la intención del tirano[5].

5. Si partiendo de la historia se pusiese más al descubierto su sentido íntimo, el discurso enseñaría esto: que en el comienzo de la vida virtuosa se encuentra el nacer que provoca tristeza al enemigo, me refiero a esa forma de nacimiento en la que el libre albedrío hace de partera. Pues nadie causa tristeza al enemigo, si no muestra ya en sí mismo signos que dan testimonio de su victoria sobre él.

6. Pertenece exclusivamente al libre albedrío dar a luz a este vástago varonil y virtuoso y mantenerlo con alimentos convenientes, así como también proveer a que se salve incólume del agua. Quienes entregan sus hijos al tirano, los exponen desnudos y sin protección a la corriente. Llamo corriente a la vida, agitada con sucesivas pasiones; lo que cae en esta corriente, hundiéndose, se sumerge en ella, y se ahoga.

Importancia de la educación

7. Los sabios y providentes pensamientos, que son los padres de este hijo varón, cuando la necesidad de la

5. Es de destacar la importancia que Gregorio otorga a los pensamientos en la lucha ascética. Aquí les llama «padres de la virtud». «La custodia del alma, escribe en otro lugar, es un pensamiento piadoso y fortificado por el temor de Dios» (S. GREGORIO DE NISA, *Enseñanza sobre la vida cristiana* n. 32, ed. cit., 100).

vida les fuerza a depositar a su buen descendiente en los oleajes de esta vida[6], protegen a aquel que ponen en la corriente en una arqueta para que no se hunda. Esa arqueta, tejida con mimbres diversos, es la educación, tejida a su vez con diversas disciplinas; sobre las olas de la vida, ella mantendrá a flote a aquel que lleva[7].

8. Gracias a ella, éste no errará mucho por la agitación de las aguas, llevado de un lado a otro por el movimiento de las olas, sino que habiendo llegado a la estabilidad de la tierra firme, esto es, habiendo salido de la agitación de la vida, será empujado hacia lo estable por el impulso mismo de las aguas.

9. La experiencia nos enseña también esto: que la inestabilidad y el cambio constante de los negocios rechazan lejos de sí a quienes no están inmersos en los engaños humanos, como considerando una carga inútil a quienes les son molestos por su virtud. Quien consiga estar fuera de estas cosas, que imite a Moisés y no ahorre lágrimas, aunque se encuentre protegido en una arqueta. Las lágrimas, en efecto, son protección segura para los que se salvan a través de la virtud[8].

6. La palabra griega utilizada es *zoé*, que literalmente significa vida. J. Daniélou (o. c., 111) y M. Simonetti (o. c., 67) la han traducido por *mundo*. Hemos preferido una traducción totalmente pegada al término que usa Gregorio; quizás un buena traducción sería la de «los oleajes del vivir secular». En efecto, está claro que Gregorio presenta la buena educación como la arqueta que protege al joven en medio de las fluctuaciones de su ambiente en forma parecida a como la cesta de mimbre protegió a Moisés de ahogarse.

7. Ex 2, 3.

8. Las lágrimas, esto es, una sincera compunción a la hora de convertirse a Dios. Cf. M. SIMONETTI, o. c., 276.

La cultura pagana

10. Y si la mujer sin hijos y estéril, que es hija del rey (por ella pienso que se está significando propiamente la sabiduría pagana), haciendo pasar por suyo al recién nacido, intenta ser llamada madre de éste, la palabra acepta que no se rechace el parentesco de esta pretendida madre con tal de que se considere en ella lo imperfecto de la edad. Pero quien corre hacia arriba, hacia lo alto —como sabemos de Moisés—, experimenta la vergüenza de ser llamado hijo de quien es estéril por naturaleza.

11. Verdaderamente es estéril la cultura pagana, siempre encinta, pero sin dar a luz jamás en un parto. Pues después de sus grandes embarazos ¿qué fruto puede mostrar la filosofía que sea digno de tales y tantos esfuerzos? ¿Acaso no son todos vacíos e inmaduros, abortados antes de llegar a la luz del conocimiento de Dios, pudiendo haber llegado quizás a hombres si no hubiesen estado completamente encerrados en el seno de una sabiduría estéril?

12. Por consiguiente, cuando uno ha convivido con la reina de los egipcios, aunque no parezca excluido de sus magnificencias, debe correr hacia la que es madre por naturaleza, de la cual (Moisés) no se apartó en el tiempo de su crianza junto a la reina, ya que fue amamantado, como recuerda la historia, con la leche materna. Esto enseña, a mi parecer, que si en el tiempo de nuestra educación convivimos estrechamente con los pensamientos paganos, debemos no apartarnos de la leche de la Iglesia, que nos alimenta. La leche son los preceptos y costumbres de la Iglesia, con los que el alma se alimenta y se fortifica, tomando de aquí el punto de partida para subir hacia lo alto[9].

9. Como puede verse, la posición de Gregorio ante la cultura pagana es, al mismo tiempo, abierta y cauta. Los jóvenes cristianos de

La pelea del egipcio contra el hebreo

13. Es verdad que el pensamiento de que quien atiende a las enseñanzas paganas y a las enseñanzas patrias se encontrará en medio de dos enemigos[10]. El pensamiento religioso extranjero resiste a la palabra hebrea, disputando continuamente para aparecer más fuerte que el de Israel. Y así le ha parecido a muchos de los más superficiales, los cuales, abandonando la fe paterna, se han mezclado con el enemigo, convertidos en transgresores de la enseñanza de sus padres. Pero quien es grande y noble, siguiendo el ejemplo de Moisés, muestra con su golpe de lanza que es alma muerta la doctrina que se levanta contra el discurso de la verdad[11].

14. Interpretando este pasaje de forma diversa[12], quizás alguien encuentre esta pelea dentro de nosotros. El hombre se encuentra situado, como el trofeo de un

su época —a Gregorio le basta recordar su propia educación o la de Basilio—, muchas veces debían recibir las enseñanzas de maestros paganos. Esto hacía más urgente que se alimentasen con el alimento que les proporcionaba la Iglesia.

10. Ex 11, 12.

11. Los manuscritos ofrecen una doble lectura: *el discurso de la piedad*, que es la que siguen J. Daniélou (o. c., 114), y M. Simonetti, (o. c., 68), y la lectura de H. Musurillo —*el discurso de la verdad*—, que es la lectura que hemos seguido. En el contexto, ambos términos significan lo mismo. Cf. J. IBÁÑEZ, F. MENDOZA. *Naturaleza de la eusébeia en Gregorio de Nisa*, en VV. AA., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, 268 ss.

12. Como dice M. Simonetti (o. c., 277), esta segunda interpretación que propone Gregorio no debe ser entendida como una alternativa a la primera, sino como otra interpretación que se suma a la anterior. Esta acumulación de aplicaciones diversas del mismo pasaje es típica de la exégesis alejandrina.

certamen, en medio de aquellos contendientes que lo pretenden; hace vencedor del certamen a aquel a quien se incline. Así sucede con la idolatría y el culto verdadero a Dios, la intemperancia y la templanza, la justicia y la injusticia, la soberbia y la humildad, y todas las cosas que se sobreentienden contrapuestas en la lucha abierta del egipcio contra el hebreo.

15. Moisés nos enseña aquí con su ejemplo a ayudar, como a uno de la propia estirpe, a la virtud, y a rechazar al adversario que la ataca. En efecto, el triunfo de la piedad es, al mismo tiempo, muerte y aniquilación de la idolatría. De igual forma, la injusticia se destruye con la justicia, y la soberbia se mata con la humildad.

La riña entre los dos hebreos

16. La contienda entre los dos connacionales tiene lugar también entre nosotros[13]. En efecto, no existirían las invenciones doctrinales de las perversas herejías, si no luchasen, en bloques contrapuestos, los razonamientos errados contra los verdaderos[14]. Y si somos demasiado débiles para dar por nosotros mismos el triunfo a lo que es justo, y el mal prevalece con sus argumentos y rechaza el primado de la verdad, hemos de huir de aquí lo más rápidamente posible siguiendo del ejemplo de la historia (de Moisés)[15], hacia una enseñanza mejor y más sublime de los misterios.

13. Ex 2, 13.
14. Estos razonamientos son los propios de la filosofía pagana. En época de Gregorio, era tradicional el convencimiento de que las herejías estaban provocadas por el influjo de la filosofía pagana (Cf. M. SIMONETTI, o. c, 278).
15. Ex 2, 15.

17. Y si es necesario vivir de nuevo en el extranjero, esto es, si hubiese una necesidad que nos forzase a tratar con la filosofía pagana, hagámoslo tras haber apartado a los perversos pastores del uso injusto de los pozos [16], esto es, tras haber refutado a los maestros de maldades por el mal uso de la educación.

18. De este modo viviremos a solas con nosotros mismos [17], sin llegar a las manos con adversarios, ni ponernos en medio, sino que viviremos en compañía de los que están apacentados por nosotros, iguales en el sentir y en el pensar: de todos los movimientos del alma que hay en nosotros, a modo de ovejas, apacentadas por el querer de la razón, que es la que preside.

La zarza ardiendo

19. Y cuando estemos dedicados a esta paz y a este pacífico reposo, entonces brillará la verdad, llenando de luz con sus propios destellos los ojos del alma. Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés a través de aquella inefable iluminación [18].

16. Ex 2, 17.

17. Gregorio hace aquí un elogio de la vida retirada, evocando quizás el retiro de Basilio en el monasterio de Iris, tras su estancia en Atenas (Cf. J. DANIÉLOU, o. c., 117, nt. 1).

18. «Dios mismo es la verdad que se manifestó entonces a Moisés». Esta afirmación de Gregorio en el comienzo de su comentario a la primera teofanía es de capital importancia. Comienza aquí una radical y poética afirmación nisena de que Cristo es Dios. Ya Filón (*Vida de Moisés*, I, 66, ed. cit., 56) había entendido la zarza ardiendo como una epifanía del Logos. Como anota M. Simonetti (o. c., 279), esta teofanía venía siendo interpretada también por los Santos Padres ya desde el siglo II en referencia al Logos, al Verbo, en un contexto en el que se le consideraba sujeto de todas las teofanías del Antiguo

20. Ni siquiera el hecho de que el resplandor que ilumina el alma del profeta se encienda de un matorral de espinas[19] nos es inútil en nuestra búsqueda. En efecto, si Dios es la verdad[20], y la verdad es luz, y la palabra del Evangelio utiliza estos nombres sublimes y divinos para el Dios que se nos ha manifestado a través de la carne, síguese que este camino de la virtud nos conduce al conocimiento de aquella luz, que se ha abajado hasta la naturaleza humana, que no brilla con una luz de las que están en los astros, para que no se piense que su resplandor proviene de una materia que está allí oculta, sino con la luz de una zarza de la tierra, que con sus resplandores ilumina más que todos los astros del cielo.

El misterio de la Virgen

21. Este pasaje nos enseña el misterio de la Virgen: la luz de la divinidad, que gracias a su parto ilumina desde ella la vida humana, ha guardado incorrupta la zarza que ardía, sin que la flor de la virginidad se agostase en el parto[21].

Testamento, en cuanto que es mediador entre el Padre y el mundo. Todo ha sido creado por medio del Verbo (cf. Jn 1, 3). La novedad de la exégesis de Gregorio estriba en que pone esta teofanía en relación con Cristo, es decir, con el Verbo hecho carne.

19. Cf. Ex 3, 1-6. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, o. c., I, 65, ed. cit., 56.

20. Jn 14, 6; 8, 12.

21. Anota J. Daniélou (o. c., 119, nt. 3) que Gregorio es el primero en presentar la zarza que arde sin consumirse como una figura de la maternidad virginal. Encontramos idéntica exégesis en el *Sermón sobre la Anunciación del Señor*: «Lo significado entonces por la zarza y la llama fue manifestado con el paso del tiempo en el misterio de la Virgen. Pues así como allí se encuentra una zarza encendida por el

22. De esta luz aprendemos lo que tenemos que hacer para permanecer dentro de los resplandores de la luz verdadera: que no es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la cual se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena, de la que fue revestida la naturaleza en el principio, cuando fuimos desnudados a causa de la desobediencia a la voluntad divina[22]. Si hacemos esto, se seguirá el conocimiento de la verdad, pues ella misma se manifestará a sí misma, ya que el conocimiento de lo que es, se convierte en purificación de la opinión en torno a lo que no es.

Verdad y ser

23. A mi parecer, esta es la definición de la verdad: no errar en el conocimiento del ser. El error es una ilusión que se produce en el pensamiento en torno a lo que no es, como si lo que no existe tuviese consistencia,

fuego y no se consume, aquí se encuentra una virgen que da a luz y no se corrompe. No te extrañe de que se signifique por medio de una zarza el cuerpo de la Virgen que dio a luz a Dios, pues toda carne, a causa de la recepción del pecado y por el hecho de ser carne, es espina» (PG 46, 1136). Cf. L. F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, cit., 401-403.

22. «Yahveh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió» (Gn 3, 21). Gregorio siente predilección por este pasaje de Génesis al que cita con frecuencia en claro contexto bautismal, teniendo presente el rito del despojarse de las viejas vestiduras para revestirse de las vestiduras blancas. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, 8, ed. cit., 65. J. Daniélou ha estudiado largamente este tema. Cf. entre otros lugares, J. DANIÉLOU, *Les tuniques de peau*, en VV. AA., *Festschrift E. Benz*, Leiden 1967, 355-367.

mientras que la verdad es un conocimiento firme de lo que verdaderamente existe. Y de esta forma uno, tras haber pasado mucho tiempo en soledad embebido en altas meditaciones, conocerá con esfuerzo qué es lo verdaderamente existente —aquello que tiene el ser por su propia naturaleza—, y qué es lo no existente, es decir, aquello que tiene ser sólo en apariencia, al tener una naturaleza que no subsiste por sí misma[23].

24. Estimo que el gran Moisés, instruido por la teofanía, ha comprendido ahora que fuera de la causa suprema de todo, en la cual todo tiene consistencia, ninguna de las cosas que se captan con los sentidos y que se conocen con el pensamiento tiene consistencia en el ser.

25. En efecto, aunque la mente considere diversos aspectos en los seres, el pensamiento no ve a ninguno de ellos con tal suficiencia que no necesite nada de otro, es decir, con tal suficiencia que le sea posible existir sin participar en el ser. Lo que siempre es de igual forma, aquello que ni crece ni disminuye, aquello que no se mueve a ningún cambio, ni hacia mejor ni hacia peor (él es, en efecto, ajeno a lo peor y no hay nada mejor que él); aquello que no tiene necesidad de nada ajeno, aquello que es lo único deseable, aquello que es participado por todos y que no queda disminuido con esa participación: eso es lo que verdaderamente existe y cuya contemplación es el conocimiento de la verdad.

23. Gregorio está remitiéndose aquí a la noción que Dios da de Sí mismo a Moisés: *Dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy* (Ex 3, 14). Dios es el que tiene el ser por su propia naturaleza; Él tiene dentro de sí mismo la razón de su existencia, y es la causa de todo cuanto existe. Gregorio encuentra en este texto del Éxodo base segura para fundamentar su doctrina mística sobre la verdad del Dios Creador.

26. Moisés llegó entonces a esto, y ahora llega también todo aquel que, siguiendo su ejemplo, se despoja a sí mismo de su envoltura terrena y mira a la luz que sale de la zarza, esto es, al rayo de luz que nos ilumina a través de la carne llena de espinas, que es, como dice el Evangelio, la luz verdadera[24] y la verdad[25]. Entonces ése llega a ser capaz de prestar ayuda a los demás en orden a la salvación, de destruir la tiranía de aquel que domina con malas artes, y de encaminar hacia la libertad a quien está bajo la tiranía de la perversa esclavitud[26]. El cambio de la mano derecha y la transformación del bastón en serpiente[27] son el comienzo de los prodigios.

La Encarnación del Verbo

27. Me parece que en estos prodigios se da a entender simbólicamente el misterio de la manifestación de la Divinidad a los hombres a través de la carne del Señor, gracias a la cual tiene lugar la destrucción del tirano y la liberación de quienes están oprimidos por él.

28. Me orienta hacia esta interpretación el testimonio profético y evangélico. Pues el profeta dice: *Éste es el cambio de la diestra del Altísimo*[28], como si la Divinidad, considerada inmutable, se hubiese mudado conforme a

24. Jn 1, 19.
25. Jn 14, 6.
26. Se está refiriendo al demonio, que tiraniza al hombre a través de sus propias pasiones, excitándolas y engañándole. Gregorio hace una elocuente descripción del engaño del demonio a nuestros primeros padres en *La gran catequesis*, 8, ed. cit., 64-65.
27. Ex 4, 3-7.
28. Cf. Sal 77, 11.

nuestro aspecto y figura por condescendencia para con la debilidad de la naturaleza humana.

29. La mano del Legislador tomó un color distinto al que le es natural cuando es sacada del pecho; vuelta de nuevo al pecho, tornó a la belleza que le era propia y natural. El Dios Unigénito, el que está *en el seno del Padre*[29], ése es *la diestra del Altísimo*[30].

30. Cuando se nos manifestó saliendo del seno, se cambió conforme a nuestra forma de ser; tras haber curado nuestra enfermedad, de nuevo recogió hacia el propio seno (el seno de la derecha del Padre), la mano que había estado entre nosotros y que había tomado nuestro color. Entonces no cambió en pasible lo que era de naturaleza impasible, sino que por su comunión con lo que era impasible transformó en impasibilidad aquello que era mudable y pasible[31].

31. El cambio de bastón en serpiente no ha de turbar a los amigos de Cristo como si tuviésemos que armo-

29. Jn 1, 18.
30. Sal 77, 11.
31. Gregorio presenta en este párrafo una síntesis del misterio de la Encarnación considerada como kénosis del Verbo y exaltación de Cristo tras la Resurrección. Es este un tema sobre el que vuelve una vez y otra. He aquí cómo lo presenta en el *Contra Apolinar*, al hilo de las citas de Flp 2, 5-11: «El Altísimo se anonadó a sí mismo por medio de la unión con la pobreza de nuestra naturaleza. Habiéndose unido a la forma de siervo, que tomó sobre sí, y habiéndose hecho uno con ella, se hizo cercano a los padecimientos del siervo (...) En el nombre de Jesús se doblará toda rodilla y será un hombre sobre todo nombre, cosa que es propia de la Divinidad, que no puede estar sometida a ninguna denominación. Y así como por medio del hombre Dios recibe un nombre, así también lo que desde la pobreza es elevado juntamente con la Divinidad está sobre todo nombre» (S. GREGORIO DE NISA, *Contra Apolinar*, 21, PG 45, 1165-1168).

nizar la palabra del misterio con un animal que se le opone[32]. La verdad misma no rechaza esta imagen cuando dice con la voz del Evangelio: *Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que sea levantado en alto el Hijo del hombre*[33].

32. El sentido es claro. Si el padre del pecado fue llamado serpiente por la Escritura Santa[34], y lo que nace de la serpiente es verdaderamente serpiente, síguese que el pecado tiene el mismo nombre de aquel que lo ha engendrado. Ahora bien, la palabra del Apóstol da testimonio de que *el Señor se ha hecho pecado por nosotros*[35], al revestirse de nuestra naturaleza pecadora.

33. El símbolo se acomoda al Señor según lo dicho. En efecto, si la serpiente es pecado y el Señor se hizo pecado, la consecuencia que se sigue será evidente a todos: que quien se hizo pecado, se hizo serpiente, la cual no es otra cosa que pecado. Se hizo serpiente por nosotros para comerse y destruir las serpientes de los egipcios producidas por los magos[36].

34. Una vez hecho esto, (la serpiente) nuevamente se transforma en báculo[37] con el que son castigados los

32. Ex 4, 3; 7, 10; cf. Nm 21, 9. Como anota M. Simonetti (o. c., 282). Gregorio encuentra una obvia dificultad en esta aplicación tipológica: hacer a la serpiente —tantas veces imagen del diablo— tipo de Cristo. Pero ya Cristo se había aplicado a sí mismo esta tipología en su larga conversación con Nicodemo (Jn 3, 14).

33. Jn 3, 14.

34. Gn 3, 1 ss.

35. 2 Co 5, 21.

36. Este párrafo es un ejemplo claro de cómo Gregorio interpreta la Escritura desde la misma Escritura, buscando la *akolouthía*, la coherencia del texto bíblico. De hecho, para Gregorio, el objeto de la exégesis está en encontrar la coherencia existente en la Escritura más allá de la letra. Cf. J. DANIÉLOU, *Enchaînement*, en *L'être et le temps*, cit., 50.

37. Ex 7, 12.

que pecan, y son aliviados los que suben el camino escarpado y difícil de la virtud, apoyándose en el báculo de la fe por medio de las buenas esperanzas. *La fe es*, en efecto, *la sustancia de las cosas que se esperan*[38].

35. Quien ha llegado al entendimiento de estas cosas es como un dios con respecto a quienes, seducidos por la ilusión material y sin sustancia, se oponen a la verdad y estiman cosa vana escuchar hablar acerca del ser. Pues dijo el Faraón: *¿Quién es él para que yo escuche su voz? No conozco al Señor*[39]. (El Faraón) sólo juzga digno aquello que es material y carnal, las cosas que caen bajo las sensaciones irracionales.

36. Por el contrario, si uno ha sido fortalecido por la iluminación de la luz, y ha recibido tanta fuerza y tanto poder contra los adversarios, entonces, como un atleta preparado convenientemente por su entrenador en los varoniles ejercicios deportivos se apresta confiada y audazmente para el ataque de los enemigos, teniendo en la mano aquel bastón, esto es, la enseñanza de la fe, con el que ha de triunfar sobre las serpientes egipcias.

Purificación de la filosofía pagana

37. (A Moisés) le acompañará su mujer, tomada de un pueblo extranjero[40]. Hay algo nada despreciable de la cultura pagana para nuestra unión con ella con el fin de engendrar la virtud. En efecto, la filosofía moral y la filosofía de la naturaleza pueden llegar a ser esposa, amiga

38. Hb 11, 1.
39. Ex 5, 2.
40. Ex 4, 20.

y compañera para una vida más elevada, a condición de que los frutos que proceden de ellas no conserven nada de la suciedad extranjera.

38. Pues si esta suciedad no ha sido circuncidada y quitada de en medio hasta el punto de que todo lo dañino e impuro haya sido arrojado fuera, el ángel que les sale al encuentro les causará un terror de muerte. La mujer le aplaca mostrándole a su hijo purificado por la ablación del signo por el cual se reconoce al extranjero[41].

39. Estimo que a quien esté iniciado en la interpretación de la historia, le será patente, por cuanto se ha dicho, la continuidad del progreso en la virtud que muestra el discurso siguiendo paso a paso la concatenación de los acontecimientos simbólicos de la historia[42]. En efecto, hay algo carnal e incircunciso en las enseñanzas engendradas por la filosofía; cuando esto se quita, lo que queda es de pura raza judía.

40. Por ejemplo, la filosofía pagana dijo que el alma era inmortal. Este es un fruto conforme a la piedad. Pero ella enseña también que transmigra de unos cuerpos a otros, y que pasa de la naturaleza racional a la irracional: esto es una incircuncisión carnal y extranjera. Y así muchas otras cosas. Dice que existe Dios, pero piensa que es material. Confiesa que existe el demiurgo, pero que nece-

41. Ex 4, 24-26

42. Traduce M. Simonetti: «Siguiendo fielmente la conexión del simbolismo oculto en los hechos históricos» (o. c., 81). Y J. Daniélou (o. c., 129): «Siguiendo el encadenamiento de los símbolos». El texto griego utiliza la palabra *enigma*, que hemos traducido por «acontecimiento simbólico», es decir, acontecimiento que entraña un significado escondido. Es la misma palabra que utiliza San Pablo refiriéndose al conocimiento de esta tierra, conocimiento en enigma, como contrapuesto al conocimiento claro del cielo (cf. 1 Co 13, 12).

sita de una materia previa para hacer el mundo. Concede que es bueno y poderoso, pero que obedece en muchas cosas a la necesidad del destino.

41. Y si uno se detuviese en cada cuestión, podría ver cómo, en la filosofía pagana, las enseñanzas hermosas se encuentran mancilladas con añadiduras absurdas que, si se quitan de en medio, el ángel de Dios nos será propicio, alegrándose del fruto legítimo de estas enseñanzas[43].

El encuentro con el ángel

42. Pero hemos de volver a la secuencia del texto, de forma que también a nosotros, que estamos cerca de la lucha con los egipcios, nos salga al encuentro la ayuda fraterna. Recordamos, en efecto, que desde el principio de la vida virtuosa tiene lugar para Moisés un encuentro hostil y guerrero: el del egipcio que oprimía al hebreo y el del hebreo que luchaba contra su compatriota[44].

43. En cambio, una vez que por su gran esfuerzo y por la iluminación que recibió en la cumbre se ha elevado a lo más grande de las acciones del alma, tiene lugar un encuentro amigable y pacífico, pues Dios movió a su hermano para que le saliese al encuentro[45]. Si lo que su-

43. Gregorio vuelve aquí sobre la cultura pagana, subrayando esta vez su utilidad para el conocimiento teológico y para el ejercicio de la virtud con tal de que se la sepa purificar de los errores que siempre tiene entremezclados. Entre estos errores, Gregorio enumera como inaceptables para el cristiano la concepción material de Dios (de corte estoico); la transmigración de las almas y la fabricación del mundo por el demiurgo operando sobre una materia eterna preexistente (platónica).

44. Ex 2, 11-15.

45. Ex 4, 27.

cede en la historia se interpreta en sentido alegórico, quizás no se encuentre nada que sea ajeno a nuestro propósito.

44. A quien está dedicado al progreso en la virtud, le asiste una ayuda dada por Dios a nuestra naturaleza, que es anterior a nosotros en cuanto a su origen, pero que se muestra y se da a conocer cuando nos aprestamos a combates más fuertes[46], tras habernos familiarizado suficientemente con cuidado y diligencia con la vida más elevada.

45. Para no explicar unos enigmas por medio de otro enigma, expondré más abiertamente el sentido de este pasaje. Existe una doctrina que merece credibilidad por pertenecer a la tradición de los Padres. Dice que, tras la caída de nuestra naturaleza en el pecado, Dios no contempló nuestra desgracia indiferentemente, sino que colocó cerca, como ayuda para la vida de cada uno, a un ángel que ha recibido una naturaleza incorpórea[47]; y que en la parte opuesta, el corruptor de la naturaleza maquinó algo parecido, dañando la vida del hombre mediante un demonio perverso y malvado[48].

46. Literalmente: «cuando nos desnudamos cara a los más fuertes de los atletas».

47. Cf. Mt 18, 10-11.

48. La doctrina del ángel custodio se difunde desde los primeros tiempos cristianos y encuentra fundamento en la Sagrada Escritura (cf. p. e., Hch 12, 15, donde dicen a la criada que llega contando que Pedro, liberado de la cárcel, está llamando a la puerta: «Será su ángel»). No sucede lo mismo con los demonios. Gregorio es consciente de ello, y se remite, por tanto, a una tradición que entre los escritores cristianos se remonta, al menos, al *Pastor de Hermas*, precepto 6, 1. J. Daniélou (o. c., 132, nt. 1) ha hecho notar que la tradición de los «dos espíritus» se encuentra ya en los esenios. En cualquier caso, conviene tener presente la fuerza con que Gregorio destaca en estos párrafos la libertad del hombre para inclinarse hacia uno u otro.

46. En consecuencia, el hombre se encuentra en medio de estos dos que le acompañan con propósitos contrarios, y puede por sí mismo hacer triunfar a uno u a otro. El bueno muestra al pensamiento los bienes de la virtud como son contemplados en esperanza por quienes obran rectamente; el otro muestra los sucios placeres en los que no existe ninguna esperanza de bien, pues incluso el placer inmediato, el que se aprehende y se palpa, esclaviza los sentidos de los tontos.

47. Pero si uno se aparta de los que inducen al mal, dirige sus pensamientos hacia lo mejor y vuelve las espaldas —por así decirlo— al vicio, pone a su propia alma —que es como un espejo—, frente a la esperanza de los bienes, y así imprime en la pureza de la propia alma las imágenes y reflejos de la virtud que le es mostrada por Dios. Es entonces cuando la compañía del hermano le sale al encuentro y le asiste[49]. Por la racionalidad e intelectualidad del alma humana, se puede llamar hermano al ángel en cierto sentido. Éste, como ya se ha dicho, aparece y socorre cuando nos acercamos al Faraón.

48. Que nadie piense que la narración de la historia se corresponde tan absolutamente con la hilazón de esta consideración espiritual, que si encuentra algo de lo escrito que no concuerda con esta interpretación, por ese algo (que no concuerda) rechace el todo. Que tenga siempre presente la finalidad de nuestras palabras, a la cual tenemos presente al exponer estas cosas. Ya hemos adelantado en el prefacio la afirmación de que las vidas de los grandes hombres están puestas como ejemplo de virtud para la posteridad.

49. Ex 4, 27.

49. No es posible que quienes desean emularles pasen por la misma materialidad de los hechos. ¿Cómo, en efecto, se podría encontrar de nuevo al pueblo que se ha multiplicado tras su emigración a Egipto, y cómo se podría encontrar también al tirano que lo ha esclavizado comportándose malvadamente hacia la descendencia masculina y permitiendo a la descendencia más blanda y débil aumentar hasta convertirse en muchedumbre, y así todas las otras cosas que entraña la narración? Puesto que se ve que, en la materialidad misma de los hechos, no es posible imitar las gestas maravillosas de estos bienaventurados, sólo han de transferirse desde su acontecer material hasta una enseñanza moral aquellos acontecimientos que así lo admitan, de los que se desprenda para quienes se esfuerzan por conseguir la virtud algún estímulo hacia este género de vida.

50. Y si, por fuerza, alguno de los hechos que contiene la historia se sale del orden y de la coherencia con la interpretación que nos hemos propuesto, lo pasaremos por alto como algo inútil y sin provecho para nuestra finalidad. De esta forma conseguiremos no interrumpir la exégesis relativa a la virtud.

51. Digo esto por la interpretación en torno a Aarón, previniendo una objeción a lo que sigue. En efecto, alguien dirá que no rechaza el hecho de que el ángel tenga parentesco con el alma en cuanto a la incorporalidad y a la capacidad de entender; que no rechaza el hecho de que su creación haya tenido lugar antes de la nuestra, ni el que asista a quienes luchan contra los adversarios; pero que no está bien entender como imagen suya a Aarón, que condujo a los israelitas hacia la idolatría.

52. Anticipándonos al orden del relato, responderemos a éste lo que ya hemos dicho: que un episodio extraño no desvirtúa la coherencia de los demás hechos, y

que, si el mismo nombre designa el quehacer del ángel y el del hermano, se acomoda también a cada uno según significados contrarios[50].

53. En efecto, no sólo se dice ángel de Dios, sino también *de Satanás*[51], y llamamos hermano no sólo al bueno, sino también al malo. La Escritura habla de los buenos cuando dice: *Los hermanos serán útiles en la necesidad*[52]. Y de los perversos cuando dice: *Todo hermano pone la zancadilla*[53].

Primeras tentaciones

54. Tras haber dicho esto al margen del orden del discurso y dejando para su lugar adecuado una consideración más profunda de estas cuestiones, vengamos ahora a los temas que nos hemos propuesto. Moisés, fortalecido con la luz que le iluminó y habiendo recibido a su hermano como compañero de lucha y como ayuda, habla al pueblo valerosamente acerca de la libertad, les recuerda la

50. Como ya se ha señalado en la Introducción, Gregorio busca conscientemente en esta exégesis alegórica la concatenación (*akolouthía*) tendente a conseguir el fin (*skopós*) que se ha propuesto: el aprovechamiento (*ophéleia*) espiritual del lector. Es, por lo tanto, el conjunto —la *concatenación*—, lo que importa, y la validez de la interpretación del conjunto no queda invalidada por el hecho de que un pormenor no acabe de ser situado debidamente. Y además, puesto que la ecuación Aarón=Ángel de la Guarda podía suscitar alguna perplejidad dado que en más de una ocasión Aarón no tuvo conducta recta (cf. Ex 32, 1 ss; Nm 12, 1 ss), Gregorio destaca la polivalencia del símbolo.

51. Cf. 2 Co 12, 7

52. Cf. Pr 17, 17.

53. Jr 9, 3.

grandeza patria, y les da a conocer cómo podrán librarse de la fatiga del barro y los ladrillos[54].

55. ¿Qué nos enseña la historia a través de estas cosas? Que no debe atreverse a hablar ante el pueblo aquel que no haya cultivado su forma de decir con una educación adecuada para dirigirse a muchos. ¿No ves, en efecto, cómo Moisés, cuando aún era joven, antes de crecer en capacidad hasta este punto, no fue tenido como digno consejero de paz por aquellos dos hombres que estaban luchando y ahora, en cambio, habla a la vez a tantos millares de personas? Puede decirse que la historia te grita que no te atrevas a proponer una enseñanza o un consejo a los oyentes, si antes no has adquirido autoridad en eso mismo a través del mucho estudio.

56. Tras pronunciar Moisés las más valientes palabras y mostrar el camino de la libertad excitando en los oyentes el deseo de ella, se irrita el enemigo y aumenta los sufrimientos de quienes dan oído a estas palabras[55]. Tampoco esto es ajeno a lo que ahora nos interesa. Muchos que han acogido la palabra que libera de la tiranía y se han acercado a la predicación son maltratados ahora por el enemigo con los asaltos de las tentaciones[56].

57. Muchos de estos se han hecho más probados y firmes en la fe, templados por el ataque de quienes les combaten; en cambio, algunos de los más débiles doblan

54. Ex 4, 29-31.

55. Ex 5, 6-14. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 34-39, ed. cit., 42-44.

56. Gregorio comienza a tratar aquí un tema de importancia en la vida espiritual: la inevitable presencia de las tentaciones y los medios para vencerlas. En esta obra, Gregorio subraya que se trata de algo recurrente, que acontece a los principiantes (II, n. 56), y también en las últimas etapas de la ascensión hacia Dios (II, nn. 271, 278, 291, 297, etc).

las rodillas ante estos ataques diciendo abiertamente que es preferible para ellos permanecer sordos a la llamada de la libertad que padecer tales dificultades a causa de ella.

58. Esto mismo sucedió entonces debido a la pusilanimidad de los israelitas, que acusaron a quienes les aconsejaban el medio de escapar de la esclavitud. Pero no por esto cesará la palabra de atraer hacia el bien, aunque el inmaduro, infantil e imperfecto de entendimiento, por su inexperiencia, se asuste ante las tentaciones.

59. Esto es lo que el demonio intenta contra los hombres: busca herir y corromper. Que quien le está sujeto no mire hacia el cielo, sino que se incline hacia la tierra y haga ladrillos con fango dentro de sí mismo. En efecto, es patente a todo el mundo cómo lo que pertenece al placer material deriva de la tierra y del agua, ya se mire a los afanes del vientre y de la gula o también a cuanto se refiere a la riqueza.

60. La mezcla de estos elementos es —y se llama justamente—, barro. Cuantos ávidamente se llenan a sí mismos de los placeres de barro, no consiguen mantener llena su amplia capacidad para recibir placeres, pues una vez llena, de nuevo se vuelve vacía para aquello que fluye hacia dentro. Quien hace ladrillos siempre tira de nuevo otro barro al molde que se ha quedado vacío; me parece a mí que quien considere el apetito concupiscible del alma, comprenderá fácilmente este ejemplo.

61. En efecto, quien ha dado satisfacción a su pasión en cualquiera de las cosas por las que se ha afanado, nuevamente se encontrará vacío con respecto a aquello mismo, si es lanzado por la pasión hacia alguna otra cosa. Y si se sintiese satisfecho por esta cosa, se encontrará de nuevo vacío y con capacidad de desear alguna otra cosa.

Y esto no cesará en absoluto de actuar en nosotros, hasta que nos sustraigamos a la vida material[57].

62. La caña y la paja que proviene de ella y que quien está sometido a los mandatos del tirano es obligado a mezclar al ladrillo, se interpretan conforme al Evangelio de Dios y a las profundas palabras del Apóstol: ambos entienden igualmente a la paja y a la caña como materia para el fuego[58].

Las plagas de Egipto

63. Cuando alguno de los que progresan en la virtud quiere atraer hacia una vida libre y llena de sabiduría a aquellos que están esclavizados por el engaño, aquel que, como dijo el Apóstol, seduce con variadas asechanzas a nuestras almas[59], sabe oponer los sofismas del engaño a la ley de Dios. Teniendo presente la Escritura, digo esto refiriéndome a las serpientes de Egipto, esto es, a las diversas maldades del engaño, cuya aniquilación obra

57. Según esta vigorosa descripción de Gregorio, también el apetito de placeres es insaciable en el hombre. Pero, frente a ese éxtasis constantemente creciente —al infinito— que conlleva la ascensión del alma a Dios en una satisfacción que jamás produce hartura, el placer material se caracteriza por su repetición al infinito en un movimiento cíclico, que produce hartura sin saciar. Gregorio lo comparará más adelante (II, n. 244) a quien sube por una cuesta de arena, que se desmorona en la medida en que uno sube. Y, por lo tanto, siempre se está intentando subir y nunca se alcanza nada. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, París 1988, 14-16.

58. Cf. Mt 3, 12; 1 Co 3, 12-13.

59. Cf. Ef 6, 12.

la vara de Moisés[60]. Pero esto está ya suficientemente considerado.

64. Así pues, quien posee esta invencible vara de la virtud que destruye las varas engañosas, avanza por un camino ininterrumpido hacia mayores prodigios. La realización de los prodigios no tiene lugar con el fin de admirar a quienes los ven, sino que está dirigida al aprovechamiento de los que se salvan[61]. Con estos prodigios de la virtud, se rechaza lo que es enemigo y se reconforta lo que es de la misma estirpe.

65. Conozcamos, en primer lugar, el sentido general de estos prodigios; después quizás nos sea posible adaptar analógicamente[62] este conocimiento a cada uno de ellos en particular[63]. La enseñanza de la verdad es acogida según las disposiciones de quienes reciben la palabra. En efecto, la palabra[64] muestra a todos lo que es bueno y

60. Ex 7, 10-12. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, I, 109, ed. cit., 74-76.

61. Cf. 2 Tim 3, 16. Como anota J. Daniélou (o. c., 143, nt. 1), Gregorio deja entrever aquí su teología del milagro, en la que privilegia su carácter de *signo* dirigido a los creyentes.

62. Analógicamente, *katá anagogén*. Comenta M Simonetti (o. c., 289): propiamente significa alzar, tirar hacia arriba. Se trata, pues, de una exégesis que busca, por medio de la alegoría, el sentido espiritual, el sentido superior.

63. Orígenes había tratado ya por extenso del significado de las plagas tanto en general como una a una, dedicando, además, amplio espacio a su interpretación moral, pues «toda alma que está en este mundo, mientras permanece en el error y en la ignorancia de la verdad, se encuentra en Egipto» (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo*, IV, 8, ed cit., 117-133). Gregorio las utiliza aquí haciendo uso de ellas exclusivamente en su sentido moral.

64. El texto griego dice *lógos*. J. Daniélou (o. c., 143) traduce por Verbo con mayúscula, entendiéndolo de la Persona divina. Hemos preferido una traducción más literal, que admite como sujeto la palabra divina, esto es, la Escritura.

lo que es malo. Ahora bien, el que es dócil hacia aquello que se le muestra tiene la mente en la luz, mientras que quien tiene la disposición contraria y no acepta que el alma mire hacia la luz de la verdad permanece en la oscuridad de la ignorancia. Si no es equivocada la interpretación que hemos dado al conjunto del pasaje, la interpretación dada a cada uno de los detalles no le será totalmente opuesta, pues la exégesis de cada uno de ellos está comprendida en el conjunto.

66. Por tanto, no tiene nada de extraño que el hebreo permanezca indemne en medio de las plagas de los egipcios, aunque esté viviendo en medio de estos extranjeros, puesto que también ahora es posible ver que sucede lo mismo. En efecto, estando divididos los hombres en las grandes ciudades hacia doctrinas contrarias, para unos el agua del manantial de la fe es potable y límpida, y la consiguen mediante la enseñanza divina, mientras que el agua se torna en sangre corrompida para quienes se han convertido en egipcios a causa de sus perversas opiniones[65].

67. Muchas veces los sofismas del error rondan también el agua de los hebreos para convertirla en sangre con la contaminación de la mentira, esto es, para mostrarnos que nuestra doctrina no es como es, pero no consigue corromper totalmente el agua, aunque la superficie enrojezca a causa del error. Aunque esté calumniada por los enemigos, el hebreo bebe agua verdadera, sin prestar atención a la apariencia de error[66].

65. Ex 7, 20.

66. La frase puede parecer compleja, pues el Niseno se está refiriendo a una situación sibilina: los enemigos (los herejes) dicen a los cristianos que sus creencias no son las auténticas creencias cristianas; los cristianos no se dejan engañar, y beben de la enseñanza predicada por los obispos ortodoxos sin prestar atención a quienes dicen que esos obispos no son ortodoxos.

68. Lo mismo cabe decir de las especie de ranas[67], ruidosa y maloliente, que se introduce subrepticiamente en las casas, habitaciones y despensas de los egipcios, sin llegar a tocar la vida de los hebreos: su vida es anfibia, su salto rastrero; es repugnante no sólo por su aspecto, sino también por el hedor de su piel.

69. Los desastrosos frutos de la maldad que surgen del sucio corazón de los hombres como engendrados en un pantano[68], son ciertamente como una especie de ranas. Estas ranas habitan en las casas de quienes se han hecho egipcios por la elección de su estilo de vida; se dejan ver sobre las mesas, no abandonan los lechos y se introducen en las despensas donde se guardan las cosas.

70. Considera la vida sucia y desvergonzada, nacida de un verdadero limo pantanoso, que, al imitarle, se asemeja a la naturaleza irracional. Hablando con rigor, en su estilo de vida, no pertenece a ninguna de ambas naturalezas, pues es hombre según su naturaleza, pero se ha convertido en bestia por su pasión. Por esta razón muestra en sí misma aquel modo de vida anfibio y ambiguo. Y así encontrarás en esa vida las señales de esta plaga, no sólo en los lechos, sino también en las mesas, en las despensas y en toda la casa[69].

71. Un hombre así deja por doquier el rastro de su vida disoluta, hasta el punto de que todos distinguen fá-

67. Ex 8, 1.
68. La imagen del pantano como símbolo del encenagamiento del alma en las pasiones se encuentra ya en Platón (*República*, 7, 533; *Fedro*, 69). Cf. J. DANIÉLOU, o. c., 145, nt. 2.
69. Gregorio gusta utilizar estas imágenes para referirse a la mezcla deforme que produce en los hombres el dejarse llevar por las pasiones. Cf. p. e., S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la perfección*, n. 14, ed. cit., 50.

cilmente la vida del hombre licencioso de la del hombre puro, incluso en la decoración de la casa. En efecto, en la casa del impuro, sobre el enlucido de las paredes, se muestran pinturas hechas con habilidad, que, al traer a la memoria las formas de la debilidad, excitan al placer sensual e introducen las pasiones en el alma a través de la contemplación de cosas vergonzosas, mientras que en la casa del sabio por el contrario, hay todo cuidado y cautela para mantener la mirada limpia de espectáculos obscenos.

72. De igual modo la mesa del sabio se encuentra limpia, mientras que la del que se revuelca en una vida cenagosa está sucia como las ranas, y rebosante de viandas. Y si entrases en las despensas, esto es, en las cosas ocultas y reservadas de su vida, encontrarías allí, en las intemperancias, un montón aún mayor de ranas.

Providencia y libertad

73. La historia dice que el bastón de la virtud hizo estas cosas contra las egipcios. No nos desconcertemos por esta forma de hablar. También dice la historia que el tirano *fue endurecido por Dios*[70]. ¿Cómo sería digno de condenación aquel que ha sido hecho duro y refractario por una fuerza irresistible venida de lo alto? El divino Apóstol dice lo mismo: *Puesto que no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó a las pasiones vergonzosas*[71], hablando de los pederas-

70. Ex 9, 12; cf. Rm 9, 17-18.
71. Rm 1, 28 y 26.

tas y de cuantos se envilecen con las diversas formas vergonzosas e inconfesables de la vida disoluta[72].

74. Pero si bien es verdad que la divina Escritura se expresa diciendo que Dios entregó a las pasiones vergonzosas a quien se ha entregado a ellas, ni el Faraón se endureció por querer divino, ni la vida sórdida, propia de ranas, está causada por la virtud. En efecto, si la Divinidad hubiese querido esto, tal querer habría tenido absolutamente la misma fuerza sobre todos, de forma que jamás se podría establecer diferencia alguna entre virtud y vicio. En cambio, unos y otros —los que están dirigidos por la virtud y los que caen en el vicio—, viven de forma diferente, y nadie podrá atribuir razonablemente a una fatalidad establecida por el querer divino estas diferencias en el modo de vivir, que surgen exclusivamente de la libre elección de cada uno.

72. Gregorio es constante en destacar la fuerza de la libertad, tanto en el plano dogmático, como en el terreno ascético, luchando a la vez contra los determinismos teológicos y contra todo lo que pudiera provocar pasividad en la lucha ascética. El endurecimiento del corazón del Faraón tal y como aparece en Ex 9, 12, era tradicionalmente un lugar que se aducía por los gnósticos para negar la libertad humana (cf. S. Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 29). Orígenes se detuvo en esta cuestión especialmente en sus *Homilías sobre el Éxodo* IV, 2, ed. cit., 119-120, poniendo en relación este texto con Rm 9, 18-20. Destaca así que nos encontramos ante un gran misterio: «El Apóstol añade: *Oh hombre, ¿quién eres tu para replicar a Dios?* (Rm 8, 20). Así, con respecto de aquél que fue endurecido por el Señor, él (San Pablo) responde apelando más a su autoridad que solucionando la cuestión (...) Que nos haya sido suficiente haber advertido de estas cosas y haber mostrado a nuestros oyentes que existen en la ley divina rasgos envueltos en las profundidades del misterio». Gregorio se muestra aquí mucho más decidido, argumentando que si no fuese porque es libre, el Faraón no habría sido digno de condenación. En *La gran catequesis*, (ed. cit., 61-63), Gregorio utiliza el mismo argumento para defender la existencia de la libertad.

75. Conozcamos claramente por el Apóstol quién es el «entregado a la pasión ignominiosa»: quien *no ha querido guardar el verdadero conocimiento de Dios*[73]. No es que Dios lo entregue a la pasión para castigarlo por no haber querido reconocerle, sino que el no haber reconocido a Dios se convierte para él en causa de caer en una vida sensual y vergonzosa.

76. Es lo mismo que si alguien dijese que el sol ha hecho caer a uno en la fosa porque no lo ha mirado. Nosotros no pensaríamos que el astro, lleno de ira, ha arrojado a la fosa a quien no ha querido mirarle, sino que esta expresión se entenderá correctamente en el sentido de que la privación de luz ha sido la causa de que caiga en la fosa quien no ha mirado. Quizás sea esta la forma correcta de entender aquello del Apóstol: que quienes no han reconocido a Dios han sido entregados a las pasiones vergonzosas y que el tirano egipcio fue endurecido por Dios, no como si la dureza haya sido introducida en el corazón del Faraón por el querer divino, sino en el sentido de que la libre elección, por su proclividad al mal, no ha acogido la palabra que ablanda la dureza.

77. También es así como el bastón de la virtud, al mostrarse ante los egipcios, hace libre al hebreo de la vida de las ranas y, en cambio, muestra al egipcio lleno de esta plaga.

78. Llega incluso un momento en que Moisés extiende las manos sobre éstos (los egipcios), y se produce la desaparición de las ranas[74]. Podemos ver que esto sucede también ahora. En efecto, quienes han reconocido la extensión de las manos del Legislador (comprendes muy

73. Rm 1, 28.
74. Ex 8, 9.

bien qué te dice este símbolo, hasta el punto de entender a través del Legislador al verdadero Legislador, y por la extensión de las manos a Aquel que extendió sus manos en la cruz[75]), ésos, aunque hasta hace poco hayan vivido en pensamientos sucios y propios de ranas, si miran a quien extiende sus manos en favor nuestro, son librados de esta compañía perversa, pues la pasión muere y se disuelve.

79. En efecto, a quienes han sanado de esta enfermedad, tras la muerte de esos movimientos propios de reptiles, el recuerdo de las cosas vividas anteriormente se les vuelve desagradable y fuera de lugar, pues repugnan a su alma a causa de la vergüenza, conforme dice el Apóstol a quienes, tras abandonar la maldad, buscan la virtud: *¿Qué fruto recibísteis entonces de los cosas que ahora os avergüenzan?*[76].

80. Entiende en forma parecida el hecho de que, por obra del bastón, el aire se haya oscurecido a los ojos de los egipcios, mientras seguía brillando con el sol para los ojos de los hebreos[77]. Aquí se fundamenta especialmente la lógica de la interpretación que hemos dado: que no es una irresistible fuerza de arriba lo que lleva a uno a estar en las tinieblas y a otro en la luz, sino que los hombres tenemos dentro, en nuestra naturaleza y en nuestra libre elección, las causas de la luz y de la oscuridad, convirtiéndonos en aquello que queremos.

81. Según la historia, los ojos de los egipcios no se encontraban en tinieblas porque estuviese interpuesto un

75. La figura de Moisés con los brazos extendidos simbolizando la cruz, volverá a ser destacada un poco más adelante (II, nn. 150-151).
76. Rm 6, 21.
77. Ex 10, 21-22.

monte o una muralla que oscureciese las miradas y los rayos del sol, sino que mientras que el sol iluminaba todas las cosas con sus rayos, los hebreos gozaban de la luz, y los egipcios estaban insensibles a este don. Así mientras que la vida luminosa se presenta igualmente asequible a todos, los que caminan en tinieblas son empujados hacia la oscuridad del mal por sus prácticas perversas, mientras que los otros son iluminados por la luz de la virtud.

82. Después de haber sufrido tres días en la oscuridad, los egipcios reciben también parte en la luz. Quizás alguien, apoyándose en esto, dirija su interpretación hacia la restauración (apocatástasis) que, después de estas cosas, espera en el reino de los cielos a quienes están condenados en el infierno[78]. En efecto, *estas tinieblas que pueden palparse*[79] como dice la historia, tienen gran afinidad en la palabra y en el sentido con *las tinieblas exteriores*[80]. Se disipan una y otra cuando Moisés, como se ha explicado anteriormente, extiende las manos sobre quienes están en las tinieblas.

83. De igual forma, aquella ceniza del horno que, según la palabra producía dolorosas pústulas a los egip-

78. Gregorio parece afirmar aquí claramente la apocatástasis, es decir, que los condenados se salvarán. Anotan H. Musurillo (o. c., 57) y J. Daniélou (o. c., 155, nt. 1) que el pasaje aparece alterado en toda una familia de manuscritos. La lectura que aquí se ofrece puede tomarse como la auténtica. Sobre la presencia en Gregorio de la doctrina de la apocatástasis, condenada mucho más tarde, en el II Concilio de Constantinopla (a. 553), cf. J. DANIÉLOU, *L'Apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse*, en «Recherches de Science Religieuse» 30 (1940), 329-337. En otros lugares, Gregorio habla explícitamente de la eternidad del infierno (cf. *La gran catequesis*, 40, ed. cit., 139-140). Las afirmaciones, sin embargo, parecen incidentales y estereotipadas.

79. Ex 10, 21.

80. Cf. Mt 8, 12.

cios, podría interpretarse, dado el simbolismo del término horno, como el castigo del fuego del infierno con el que se amenaza y que sólo hiere a quienes viven al modo de los egipcios[81].

84. Pero si alguien es verdaderamente israelita e hijo de Abraham[82], y se asemeja a él en su estilo de vida hasta el punto de mostrar en su opción la pertenencia a la familia de los elegidos, ése se conserva indemne de aquella dolorosa ceniza. La extensión de las manos de Moisés, según la interpretación que hemos dado, se convertiría, incluso para los otros, en curación de la enfermedad y en alejamiento del castigo.

85. En cuanto a aquellos ligeros mosquitos, que atormentan a los egipcios con invisibles picaduras, a los tábanos que se clavan dolorosamente en los cuerpos con su picadura, a los cultivos destruidos por la langosta, a las tempestades que se precipitan desde el cielo con piedras de granizo, quizás nadie, si ha seguido la explicación de las plagas precedentes, encuentre dificultad para ajustar la interpretación correspondiente a cada una de estas plagas.

86. Todas estas cosas son causadas primeramente por la libre decisión egipcia y son ejecutadas por la imparcial justicia de Dios que se acomoda a lo que merecen las diversas opciones. Así pues, no pensemos, por atenernos a la letra de la narración, que Dios es la causa de los sufrimientos de aquellos que los han merecido, sino que cada

81. Cf. Ex 9, 8; Mt 13, 42.

82. Nuestro Señor había llamado a Natanael «verdadero israelita» porque no había «engaño» en él (Jn 1, 47). San Pablo había llamado hijos de Abraham a los cristianos: *Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham* (Ga 3, 39). Gregorio llama aquí verdadero israelita e hijo de Abraham al cristiano que busca la perfección, tomando a Abraham como modelo.

uno es hacedor de sus propias desdichas, al prepararse con una elección adecuada para ello un cúmulo de dolores, como dice el Apóstol a un hombre de esta clase: *Por la dureza e impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, el cual dará a cada uno según sus obras*[83].

87. En efecto, si por un exceso en la comida se genera en los intestinos un humor bilioso y dañino, y el médico lo expulsa provocando el vómito con su técnica, no se le atribuye a él —sino al desorden en la comida— la causa de introducir el humor nocivo en los cuerpos: la ciencia médica sólo lo hizo visible. De igual forma, cuando se dice que proviene de Dios la dolorosa retribución de quienes han usado perversamente de su libertad, es bueno reconocer que estos padecimientos tienen su origen y su causa en nosotros.

88. Para quien vive sin pecado no existe la tiniebla, ni el gusano, ni la gehenna, ni el fuego[84], ni ninguno los temibles nombres y realidades. La narración dice también que los hebreos no padecieron las plagas de los egipcios. Si pues en el mismo lugar hay mal para uno y no para otro, síguese que la diferencia entre uno y otro se encuentra en la diversa elección, y es necesario concluir, por tanto, que ningún mal puede tener consistencia fuera de nuestra libre decisión.

La muerte de los primogénitos

89. Avancemos con la continuación del texto, teniendo bien presente lo que ya se ha explicado: que el mismo

83. Rm 2, 5-6.
84. Cf. Mc 9, 43.

Moisés o aquel que a imitación suya se eleva en la virtud, después de haber fortalecido su alma con una prolongada vida elevada y recta[85], y con la iluminación recibida de lo alto, considera como una injusticia por su parte el no guiar a sus compatriotas hacia una vida libre.

90. (Moisés) saliéndoles a su encuentro, les infunde un deseo más fuerte de libertad poniéndoles por delante la gravedad de los padecimientos. Y cuando está a punto de liberar del mal a su pueblo, trae la muerte sobre todo primogénito egipcio[86], indicándonos con estos hechos que es necesario destruir el mal en su primer brote, pues de lo contrario es imposible escapar a la vida egipcia.

91. Me parece importante no dejar pasar este pensamiento sin reflexionar sobre él. Pues si alguien considera sólo el sentido literal, ¿cómo se podrá mantener una interpretación digna de Dios en los acontecimientos narrados? Es injusto el egipcio, y en su lugar se castiga a su hijo recién nacido, a quien lo inmaduro de su edad impide distinguir entre el bien y el mal. Su vida es ajena a la pasión malvada, pues la infancia no da lugar a la pasión, ni establece diferencia entre la derecha y la izquierda; únicamente alza los ojos hacia el pecho de la nodriza, para expresar su dolor sólo tiene sus lágrimas y, si consigue lo que desea su naturaleza, muestra su alegría con una sonrisa. ¿Dónde está la justicia, si éste paga ahora el casti-

85. J. Daniélou (o. c., 158), siguiendo otra lectura (*oréiou kaí hypseloû*, en vez de *orthíu kaí hypseloû*), traduce «una vida celeste sobre la montaña». Hemos seguido la lectura de H. Musurillo (o. c., 60), que es la que sigue M. Simonetti (o. c., 108), traduciendo por «vida austera y noble».

86. Ex 12, 29.

go de la maldad paterna? ¿Dónde la piedad? ¿Dónde la santidad? ¿Dónde Ezequiel clamando que *el alma que peque, esa morirá* y *no será responsable el hijo, sino el padre*[87]? ¿Cómo puede la historia establecer una ley contraria a la razón?[88].

92. Teniendo en cuenta la interpretación espiritual, ¿no será quizás más razonable creer que esto sucedió como figura y que, a través de lo que se ha dicho, el Legislador propone una enseñanza? La enseñanza es ésta: que quien se empeña en la lucha de la virtud contra el vicio debe hacerlo desaparecer en sus primeros brotes.

93. En efecto, con la destrucción de los primeros brotes, se destruye también lo que les sigue a continuación, como nos enseña el Señor en el Evangelio, ordenando casi con las mismas palabras destruir los primogénitos de los vicios egipcios; nos exhorta así a quitar de en medio a la concupiscencia y a la ira[89], y a no tener miedo ya ni de la suciedad del adulterio, ni de la mancha del homicidio, pues ninguno de estos males tiene consis-

87. Ez 18, 20.

88. Hasta ahora Gregorio ha explicado las plagas sobre la base de que tanto el Faraón como su pueblo eran solidarios en el rechazo del bien y en el ataque a los judíos. Ahora afronta la exégesis de la última plaga destacando que los que la sufren —los niños— son totalmente inocentes. De ahí que busque otra interpretación: los niños indican el primer impulso que mueve al alma; es necesario, pues, matar a los primeros movimientos malos y ayudar a los primeros movimientos buenos. Es la misma aplicación que ya había hecho Orígenes: «Los primeros movimientos del alma según la carne empujan con fuerza al pecado, y con razón se ve en estos movimientos a los primogénitos de los egipcios, que serán muertos por la conversión del pecado». (ORÍGENES. *Homilías sobre el Éxodo*, IV, 8, ed. cit., 132).

89. Mt 5, 22 y 27.

tencia por sí mismo, sino que es la cólera la que lleva a cabo el homicidio y el deseo el que conduce al adulterio.

94. Precisamente porque aquel que engendra para el mal, antes del adulterio engendra el deseo y antes del crimen engendra la cólera, quien destruye al primogénito destruye totalmente la descendencia que sigue al primogénito, del mismo modo que quien ha golpeado la cabeza de la serpiente ha matado con el mismo golpe todo el cuerpo que serpea detrás.

Las pasiones

95. Pero esto no podría suceder, si previamente no han sido rociados los dinteles de las puertas con aquella sangre que ahuyenta al Exterminador[90]. Y si queremos captar con mayor exactitud el sentido de cuanto se dice, la historia nos lo insinúa a través de estas dos cosas: a través de la muerte del primogénito y a través de la protección de la entrada con la sangre. Allí, en efecto, se destruye el primer movimiento del mal y aquí mismo, por el verdadero cordero[91], se rechaza la primera entrada del mal en nosotros. Pues una vez que el exterminador está dentro, no lo expulsamos con un sencillo pensamiento; vigilemos con la Ley, para que ni siquiera comience a entrar en nosotros. La vigilancia y la seguri-

90. Ex 12, 23.
91. J. Daniélou (o. c., 165, nt. 2) hace notar que la unción con la sangre del cordero es una figura tradicional de la unción en el bautismo. El *verdadero cordero* evidentemente es Cristo.

dad consisten en señalar con la sangre del cordero el montante y las jambas de la entrada[92].

96. La Escritura nos explica estas cosas del alma con figuras; también la ciencia profana lo ha intuido, al distinguir el alma en su aspecto razonable, concupiscible e irascible. De ellos —dice— lo irascible y lo concupiscible están debajo, apuntalando cada uno la parte racional del alma, y así la parte racional, teniendo uncidas a las otras dos, las gobierna y, a su vez, es sostenida por ellas: es impulsada al valor por el apetito irascible y es levantada por el apetito concupiscible a la participación en el bien.

97. Mientras el alma se halla estabilizada en esta disposición, estando asegurada por pensamientos virtuosos como si fuesen clavijas, se da una cooperación para el bien de todas las facultades entre sí: la parte razonable da seguridad por sí misma a las partes que le están sometidas y, a su vez, recibe el mismo beneficio por parte de ellas[93].

92. Ex 12, 22. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Cuestiones sobre el Éxodo*, I, 12.

93. J. Daniélou considera este texto como un pasaje clave para conocer la posición de Gregorio en lo relativo a las pasiones. Se reconoce en él fácilmente la teoría platónica de la división tripartita del alma y la jerarquía que esto exige: la parte razonable debe dominar a las partes concupiscible e irascible. (Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 67). Gregorio muestra en su postura un envidiable equilibrio: si bien es verdad que la parte racional debe dominar a la concupiscible y a la irascible, también es verdad que, a la vez, en el hombre, lo racional es «sostenido» y «levantado» por estos apetitos. El ejemplo de la puerta —las jambas que sostienen el montante— es parecido a la platónica imagen del cochero que gobierna los caballos del carro. Gregorio vuelve sobre este asunto con idéntica aplicación en II, n. 123.

98. Pero si se invierte el orden, y lo que está arriba pasa a estar debajo, de forma que la razón, cayendo debajo, en la parte que es pisada, hace subir sobre sí misma a la disposición concupiscible e irascible, entonces el exterminador penetra en el interior, sin que se le oponga ningún rechazo proveniente de la sangre, es decir, sin que la fe en Cristo ayude en el combate a quienes se encuentran en estas disposiciones.

99. Manda untar con sangre primero el montante de arriba, y embadurnar después las jambas a un lado y otro. ¿Cómo podría alguien untar primero lo de arriba, si no se encuentra arriba?

100. No te extrañes si estos dos episodios —la muerte de los primogénitos y la aspersión de la sangre— no acontecen igualmente a los israelitas, y no rechaces a causa de esto nuestra consideración en torno a la destrucción del mal, como si estuviese fuera de la verdad. Hemos interpretado la diferencia de los nombres hebreo y egipcio como una diferencia entre la virtud y el vicio. Si, pues, el sentido espiritual sugiere entender lo israelita como lo bueno, no sería coherente que alguien intentase matar las primicias de los frutos de la virtud, sino aquellas cuya destrucción es más útil que su mantenimiento.

101. Así pues, coherentemente, hemos aprendido de Dios que es necesario destruir las primicias de la estirpe egipcia, para que sea destrozado el mal, aniquilado con la destrucción de sus primeros brotes. Esta interpretación concuerda con la historia. La protección de los hijos de los israelitas tiene lugar por medio de la aspersión de la sangre, con el fin de que el bien llegue a plenitud; en cambio, lo que, al madurar, habría llegado a constituir el pueblo egipcio, eso es destruido antes de que llegue a plenitud en el mal.

Preparativos para la salida de Egipto

102. Lo que sigue concuerda con la interpretación espiritual que hemos propuesto, acomodándose al sentido del discurso[94]. Se prescribe, en efecto, que se convierta en alimento nuestro el cuerpo del que ha fluido esa sangre que, mostrada en los dinteles, aleja al exterminador de los primogénitos de los egipcios.

103. La actitud de quienes se llevan a la boca esta comida ha de ser sobria y acorde con personas que tienen prisa, no como la que se ve en quienes se divierten en banquetes, cuyas manos están libres, los vestidos sin ceñir, los pies liberados del calzado de viaje. Aquí es todo lo contrario. Los pies están aprisionados por los zapatos, el cinturón ciñe los pliegues de la túnica a los riñones y, en la mano, el bastón que defiende de los perros[95].

104. Y en este atavío, se les pone delante la comida sin ninguna preparación complicada, sino elaborada apresuradamente sobre el fuego, de forma improvisada. Los convidados la devoran rápidamente, a toda prisa, hasta que todo el cuerpo del animal ha sido consumido. Comen todo lo que es comestible en el rededor de los huesos, pero no tocan lo que está dentro, pues está prohibido romper los huesos de este animal. Lo que sobra de comida es consumido por el fuego[96].

94. Gregorio va directamente en estos párrafos a la interpretación espiritual del pasaje. Esta interpretación tiene como clave la dimensión escatológica de la vida del cristiano. Los detalles prescritos para la comida del cordero pascual enseñan que se está de paso, a punto de comenzar el éxodo. Simbolizan, según Gregorio, que el cristiano debe estar preparado para su éxodo hacia la otra vida.

95. Ex 12, 11.

96. Ex 12, 9-10; Nm 9, 12.

105. De todo esto se desprende con claridad que la Escritura está mirando a un significado más elevado, ya que la Ley no nos enseña el modo de comer (para estas cosas es suficiente guía la naturaleza, la cual ha puesto en nosotros el apetito), sino que a través de esto se significa otra cosa. En efecto, ¿que tiene que ver con la virtud o el vicio el que la comida sea presentada de una forma o de otra, con la cintura sin ceñir o ceñida, descalzos los pies o con los zapatos puestos, teniendo el bastón en la mano o habiéndolo dejado?

106. Resulta claro, en cambio, lo que indica simbólicamente la preparación del atuendo de viaje. Nos invita directamente a que reconozcamos que en la vida presente estamos de paso, como caminantes, desde el nacimiento empujados a la muerte por la misma necesidad de las cosas. Y que es necesario que las manos, los pies y todo lo demás esté preparado para esta salida con el fin de tener seguridad en el camino.

107. Para que no seamos heridos en los pies desprotegidos y descalzos por las espinas de esta vida (las espinas podrían ser los pecados[97]), protejámoslos con la defensa de los zapatos. Eso es la vida casta y austera, que quiebra y doblega por sí misma las puntas de las espinas, y evita que el mal penetre dentro de nosotros con un comienzo pequeño e imperceptible.

97. En Gn 3, 18, se habla de que la tierra producirá espinas a causa del pecado del hombre. De ahí que frecuentemente se utilice a las espinas como símbolo de lo relacionado con el pecado. Aquí significa los pecados; en II, n. 26 hemos visto cómo Gregorio utilizaba el mismo simbolismo refiriéndolo a la Encarnación: el Señor nace «de las espinas de la carne». En la *Homilía IV sobre el Cantar de los Cantares* (PG 44, 841), aplica el simbolismo a las tentaciones.

108. Una túnica que flota suelta sobre los pies y que se enreda entre las piernas sería un estorbo para quien anda este camino esforzadamente, según Dios. Según el contexto, podríamos entender la túnica como la relajación placentera en los cuidados de esta vida, que una mente sabia, convirtiéndose en cinturón del caminante, reduce y aprieta. Que el cinturón es la templanza, se atestigua por aquel lugar en torno al cual se ciñe[98]. El bastón que defiende de las fieras es la palabra de la esperanza, con la que sostenemos al alma en sus fatigas y rechazamos a los que ladran.

109. El alimento preparado para nosotros en el fuego, lo refiero a la fe cálida y ardiente, que acogemos sin retardos, de la que comemos cuanto de comestible está a la mano del que come, mientras dejamos de lado, sin buscar y sin curiosear, la doctrina que está velada en conceptos duros y difícilmente asimilables, entregando al fuego un alimento semejante.

110. Para explicar los símbolos utilizados en torno a esto, decimos lo siguiente: algunas de las enseñanzas divinas tienen un sentido asequible; no conviene recibirlas perezosamente ni de mala gana, sino saciarnos, como hambrientos impulsados por el apetito, de las que están ante nosotros, de forma que el alimento se nos convierta en robustecimiento para la salud. Otras enseñanzas son oscuras, como el indagar cuál es la sustancia de Dios, qué existía antes de la creación, qué hay más allá de las apariencias, qué necesidad marca los acontecimientos, y to-

98. *Ceñíos los lomos de vuestro espíritu, sed sobrios* (1 P 1, 13). El uso de la cintura ceñida como símbolo de la templanza era ya habitual en la literatura ascética. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Cuestiones sobre el Éxodo*, I, 19; *Vida de Moisés*, II, 144-145, ed. cit., 254-256.

das las cosas de este estilo que son investigadas por los curiosos; es necesario dejar que estas cosas sólo las conozca el Espíritu Santo, que escruta las profundidades de Dios, como dice el Apóstol[99].

111. En efecto, nadie que esté familiarizado con la Escritura ignora que en ella el Espíritu frecuentemente es recordado y es designado como fuego[100]. Nos lleva a esta interpretación la advertencia de la Sabiduría: *No curiosees lo que te sobrepasa*[101], esto es, no rompas los huesos de la enseñanza, pues *no te es menester lo que está oculto*[102].

Las riquezas egipcias

112. Así es como Moisés saca al pueblo de Egipto. De igual modo, todo el que sigue las huellas de Moisés libra de la tiranía egipcia a todos aquellos a los que llega la palabra[103]. Pienso que los que siguen a quien les conduce hacia la virtud no deben ser privados de la riqueza egipcia, ni carecer de los tesoros extranjeros, sino que deben llevar consigo todas las cosas que pertenecen a sus

99. 1 Co 2, 10
100. El *iter idearum* de Gregorio es fácil de seguir: de igual forma que se deja al fuego el interior de los huesos, conviene dejar al Espíritu las cosas difíciles de la doctrina. Anota M. Simonetti (o. c., 297), que Gregorio se muestra aquí más radical que Orígenes a la hora de rechazar la curiosidad en materia teológica. Encontramos idéntica exégesis de Ex 12, 9 en la *Homilía VI sobre el Cantar de los Cantares*, PG 44, 901.
101. Si, 3, 21.
102. Si, 3, 22.
103. J. Daniélou (o. c., 173), siguiendo una lectura diversa, traduce «a todos aquellos a los que guía el Verbo».

adversarios, tomándolas en préstamo. Esto es lo que Moisés manda hacer al pueblo[104].

113. Que nadie, tomando esto a la letra, entienda el propósito del Legislador como si mandase despojar a los ricos y se convirtiese así en inductor de la injusticia. Nadie que considere atentamente las leyes que siguen a continuación prohibiendo la injusticia contra los que están cerca, tanto a los de arriba como a los de abajo, diría con verdad que el Legislador ha ordenado esto, aunque a algunos les parezca que es justo que, con este subterfugio, los israelitas se hagan pagar los salarios de sus trabajos por parte de los egipcios.

114. En efecto, una orden así no se vería libre de la acusación de no estar limpia de mentira y engaño. En efecto, quien toma en préstamo una cosa y siendo ajena no la devuelve a su poseedor, comete injusticia por privarle de ella; y si esta cosa es suya, al menos es llamado mentiroso por engañar a quien la tenía con la esperanza de sacar provecho[105].

115. Por esta razón, más apropiada que la interpretación literal es la interpretación espiritual, que exhorta

104. Ex 12, 35-36.

105. Para justificar la orden de Moisés, que es, en definitiva, la orden dada por Dios, Filón (*Vida de Moisés*, I, 141-142) había explicado el despojo a que los israelitas someten a los egipcios como una compensación por los salarios que no les habían pagado. Es la explicación que dan Clemente de Alejandría (*Stromata*, I, 23, 157), Ireneo (*Contra las herejías* IV, 30, 1-4) y Tertuliano (*Contra Marción*, II, 90). A Gregorio no le satisface esta explicación por lo que esto conllevaría de engaño a los egipcios, y prefiere entender el despojo de los egipcios exclusivamente en sentido alegórico, cosa que aprovecha para insistir una vez más en la conveniencia de poner toda la cultura al servicio de Dios (cf. J. DANIÉLOU, o. c., 174, nt. 1 y 2).

a quienes buscan una vida libre a través de la virtud a aprovisionarse con la riqueza de la cultura extranjera en la que se glorían quienes son ajenos a la fe. Así sucede con la ética, la física, la geometría, la astronomía, la dialéctica y todas las demás ciencias que son cultivadas por quienes no pertenecen a la Iglesia. El guía de la virtud exhorta a tomarlas de quienes, en Egipto, las poseen en abundancia, y a usarlas como quienes las van a necesitar a su tiempo, cuando sea necesario embellecer el divino templo del misterio con las riquezas de la inteligencia.

116. En efecto, aquellos que habían atesorado para sí esta riqueza la presentaron a Moisés cuando se afanaba en la construcción de la tienda del testimonio, prestando cada uno su contribución a la preparación de las cosas santas. Podemos ver que esto sucede también ahora. Muchos presentan a la Iglesia de Dios, como un don, la cultura pagana. Así hizo el gran Basilio, que adquirió hermosamente la riqueza egipcia en el tiempo de su juventud, la dedicó a Dios, y embelleció con esta riqueza el verdadero tabernáculo de la Iglesia.

La columna de nube

117. Volvamos al punto en que estábamos[106]. Los que ya miran a la virtud y siguen al Legislador en su estilo de vida, cuando abandonan los confines del dominio de los egipcios, son perseguidos por los ataques de las tentaciones, que provocan ansiedades, miedos y peligros en torno al éxito final. Asustada por estas cosas, el alma

106. Es decir, al momento en que los israelitas salen de Egipto, y son perseguidos por los egipcios.

de los principiantes en la fe cae en una completa desesperanza de conseguir los bienes. Ahora bien, si Moisés o uno como él se encuentra a la cabeza del pueblo, al miedo opondrá el consejo, reconfortando al alma en su desfallecimiento con la esperanza de la ayuda divina[107].

118. Pero esto no sucederá, si el corazón de quien está a la cabeza no habla con Dios[108]. En efecto, a muchos de los que están colocados en esta autoridad sólo les preocupa cómo se encuentra organizado lo que se ve, mientras que aquellas cosas que están ocultas, que sólo son vistas por Dios, les producen un cuidado pequeño. No fue así por parte de Moisés. Cuando exhortaba a los israelitas a tener confianza, aunque no pronunciaba exteriormente ninguna palabra dirigida a Dios, Dios mismo testimonia que gritó[109], enseñándonos la Escritura —pien-

107. Gregorio vuelve nuevamente sobre el tema de las tentaciones. Ahora, siguiendo el relato del Éxodo, está aplicado concretamente a los catecúmenos, es decir, a aquellos que van a sumergirse en el mar Rojo y sienten toda la presión del ejército del Faraón —de las tentaciones—, que les persiguen. La misma exégesis encontramos en Orígenes, que une este pasaje con 2 Tm 3, 12: «Todos los que quieren vivir piadosamente sufrirán persecución» (cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo,* V, 4, ed cit., 141).

108. Literalmente: *Si el corazón de quien preside no habla con Dios.* Gregorio utiliza esta expresión para designar a los obispos (cf. L. F. MATEO-SECO, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en S. Gregorio de Nisa,* cit., 83-86).

109. Cf. Ex 14, 13-15. La misma observación encontramos en Orígenes, quien se detiene en este punto: «Durante este tiempo, Moisés grita al Señor. ¿Cómo grita? No hace ningún ruido de palabras y, sin embargo, Dios le dice: *¿Por qué me has gritado?* (Ex 14, 15). Yo querría saber cómo los santos gritan a Dios sin palabras. El Apóstol nos lo indica cuando dice: *Dios ha puesto en nuestros corazones al Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba, Padre!* (Ga 4, 6). Y añade: *El Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inenarrables* (Rm 8, 26)» (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo,* V, 4, ed. cit., 143).

so— que la voz que es sonora y sube hasta los oídos divinos no es el clamor que tiene lugar a voces, sino el pensamiento interior que sube de una conciencia pura.

119. A quien se encuentra en esta situación, le parece pequeño el hermano como ayuda para las más grandes batallas, me refiero a aquel hermano que salió al encuentro a Moisés cuando, conforme al mandato de Dios, se dirigía a los egipcios, y al que nuestro discurso lo ha presentado en su ministerio de ángel[110]. Ahora tiene lugar la manifestación del Ser trascendente, que se muestra de un modo en que pueda ser captado por quien lo recibe. Conocemos por la historia que esto sucedió entonces y sabemos por la interpretación espiritual que esto sucede siempre.

120. En efecto, cada vez que uno huye del egipcio y, al llegar fuera de sus confines, se asusta ante los ataques de las tentaciones, y cuando el enemigo rodeando con sus fuerzas al perseguido sólo le deja expedito el mar, el guía (la nube) le muestra la imprevista salvación que viene de arriba.

121. Hacia él (hacia el mar) le conduce el guía, es decir, la nube[111]. Quienes nos han precedido han interpretado este nombre dado al guía como la gracia del Espíritu Santo, que conduce hacia el bien a quienes son dignos. El que la sigue atraviesa el agua, mientras que el guía le abre en ella un paso estrecho a través del cual se

110. Cf. Ex 4, 27. Anota M. Simonetti (o. c., 298) que Gregorio pone aquí el acento en que la dificultad creciente de las tentaciones hace necesaria la intervención de la ayuda divina —al ayuda del ángel no basta—, y que esta ayuda, simbolizada en la aparición de la nube, viene referida al Espíritu Santo, dado el contexto bautismal de estos párrafos.

111. Ex 13, 21.

realiza un camino seguro hacia la libertad, allí donde desaparece bajo el agua aquel que perseguía para esclavizar. Quien oye esto, quizás reconozca el misterio del agua a la que uno baja junto con todo el ejército del enemigo y de la cual emerge solo, tras haberse ahogado en el agua el ejército enemigo[112].

El paso del mar Rojo

122. Pues ¿quién desconoce que el ejército egipcio significa las diversas pasiones del alma a las que se esclaviza el hombre? Eso son los caballos, eso son los carros y quienes están subidos a ellos; eso son los arqueros y honderos, y los infantes y el resto del ejército de los enemigos[113]. En efecto, ¿en qué se diría que los movimientos de cólera o los impulsos hacia el placer, hacia la tristeza y hacia la avaricia defieren del ejército que acabamos de mencionar? La afrenta es piedra lanzada por la honda, y el ataque de cólera es lanza que agita su punta, mientras que los caballos que arrastran el carro con impulso irrefrenable pueden entenderse como el afán de placeres.

123. En los tres hombres subidos en el carro —a los que la historia llama *tristates*[114]—, y que son llevados por él, reconocerás, instruido por el simbolismo del

112. Ex 14, 26-30. Siguiendo 1 Co 10, 2, y la abundante exégesis anterior, Gregorio ve en paso del mar Rojo una figura del bautismo. Cf. ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo*, V, 1, ed. cit., 134-136.

113. Cf. Ex 14, 9. En la exégesis patrística el ejército egipcio sirve para designar a los demonios o a las pasiones. Así lo hace, p. e., Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*, V, 5, ed. cit., 144-146.

114. *Tomó (el Faraón) seiscientos carros escogidos y todos los carros de Egipto, cada carro con tres* guerreros (Ex 14, 7).

montante y de las jambas[115], la tripartita división del alma, pensando en lo racional, lo concupiscible y lo irascible.

124. Todas estas cosas y cuantas les son afines, se precipitan al agua siguiendo a los israelitas junto con el promotor del ataque perverso. Pero el agua, puesto que el bastón de la fe y la nube luminosa hacen de guía, se convierte en fuente de vida para quienes se refugian en ella y en destrucción de los perseguidores[116].

125. La historia nos enseña a través esto cómo conviene que sean quienes atraviesan el agua. Cuando uno emerge del agua no debe conservar consigo nada del ejército enemigo. Si el enemigo emergiese juntamente con uno, permanecería en esclavitud incluso después del agua, al haber hecho emerger consigo vivo al tirano, al que no ahogó en el abismo. Esto quiere decir, si se explica abiertamente el simbolismo acercándolo hacia un significado más claro, que es necesario que cuantos, en el bautismo, pasan a través del agua sacramental, hagan morir en el agua todo el ejército del vicio: la avaricia, el deseo impuro, el espíritu de rapiña, la tendencia a la soberbia y a la prepotencia, el impulso a la violencia, la ira, el rencor, la envidia, los celos y todas esas cosas. Puesto que, de alguna forma, las pasiones siguen a la naturaleza humana, debemos ahogar en el agua incluso los malos movimientos del alma y sus secuelas[117].

115. Gregorio está aludiendo a lo dicho un poco más arriba (cf. II, nn. 95-98).

116. J. Daniélou (o. c., 183, nt. 1) llama la atención sobre lo completa que es esta descripción del Bautismo: el agua, la fe y el Espíritu.

117. Idéntico pensamiento se encuentra en la *Homilía III sobre el Cantar de los Cantares*: el cristiano es librado «por el agua mística de

126. En el misterio de la Pascua (éste es el nombre de la víctima cuya sangre preserva de la muerte a quien se vale de ella) sucede lo mismo. Se manda comer pan ázimo en la Pascua[118] (ázimo es lo que no está mezclado con la levadura del día anterior). A través de esto la Ley nos da a entender que no se debe mezclar ningún residuo de maldad con la vida nueva, sino que comencemos la vida nueva con un comienzo nuevo, rompiendo la cadena de los pecados con la conversión al bien. Por esta razón quiere aquí que ahoguemos en el bautismo salvador —como en el abismo del mar— a toda persona egipcia, esto es, a toda forma de maldad, y que emerjamos solos, sin arrastrar con nosotros en nuestra vida a ningún extranjero. Esto es lo que conocemos por la historia, cuando dice que en la misma agua se distingue al enemigo y al amigo con la muerte y con la vida: el enemigo es destruido, el amigo es vivificado[119].

127. Muchos de los que han recibido el sacramento del bautismo, por desconocimiento de los preceptos de la ley, mezclan la levadura del vicio, ya abandonada, a la vida nueva, y, después de haber atravesado el agua, en su forma de vivir, llevan consigo, vivo, al ejército egipcio.

128. En efecto, quien antes del don del bautismo se había enriquecido con la injusticia o la rapiña, o adquirió alguna tierra con perjurio, o cohabitaba con una mujer en adulterio, o cualquiera de las demás cosas prohibidas,

la esclavitud del enemigo y emerge limpio, habiendo abandonado en el agua todo vicio y pecado, sin llevar consigo nada de la conciencia egipciaca» (PG 44, 813).

118. Ex 13, 6. Cf. 1 Co 5, 7-8. Cf. J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie*, cit., 234-238.

119. Ex 14, 27-30.

piensa que aunque después del bautismo continúe en el goce de las cosas que ha adquirido perversamente, permanece libre de la esclavitud de los pecados, sin percatarse de que se encuentra esclavizado por perversos señores.

129. Pues la lujuria es un dueño cruel y furioso[120], que atormenta al alma sometida a su esclavitud con los placeres como si fuesen látigos. Un tirano similar es la avaricia, que no permite ningún descanso a su esclavo, sino que por mucho que trabaje obedeciendo los mandatos de su dueño y ganando para él lo que ambiciona, siempre lo azuza hacia más. Y todas las otras cosas que se hacen a impulsos de la maldad constituyen una serie de tiranos y dueños. Si uno les obedece, aunque haya pasado a través del agua, a pesar de ello —es mi parecer—, no ha tocado el agua sacramental, cuya obra es la destrucción de los perversos tiranos.

Primeras etapas por el desierto

130. Volvamos nuevamente a la continuación del relato. Quien ha atravesado el mar que ya nos es conocido, y ha visto en sí mismo perecer al egipcio, no sólo mira a Moisés como guía de la virtud, sino que, sobre todo, cree en Dios, como dice el texto de la historia[121]. Confía también en Moisés, su servidor. Vemos que también ahora sucede esto en quienes verdaderamente han atravesado el agua: éstos se han entregado a Dios y, como dice el Apóstol, confían en quienes en razón del sacerdocio cuidan de las cosas divinas, y les obedecen[122].

120. Cf. PLATÓN, *República*, I, 329.
121. Ex 14, 31.
122. Cf. Hb 13, 17.

131. Tras el paso del mar, viene una marcha de tres jornadas[123] durante la cual, acampados en un lugar, hallaron agua que, al principio, no parecía potable a causa de su amargor; pero el bastón, tras ser arrojado dentro, convirtió el líquido en potable para quienes estaban sedientos[124].

132. La narración concuerda con lo que también ahora sucede. Al principio, la vida alejada de los placeres le parece desagradable e insulsa a quien ha abandonado los placeres egipcios que le esclavizaban antes de atravesar el mar. Pero si se arroja el madero —es decir, el misterio de la resurrección, que tuvo el comienzo por medio del madero— al agua[125] (al oír madero lo entenderás evidentemente de la cruz), entonces la vida virtuosa, endulzada con la esperanza de los bienes futuros, se convierte en más dulce y agradable que toda la dulzura que acaricia los sentidos con el placer.

123. Ex 15, 22.

124. Ex 15, 23-25. La amargura de las aguas significa que el ejercicio de la virtud parece áspero al hombre sensual; quienes rehuyen el esfuerzo, desean regresar a Egipto. Advierte J. Daniélou (o. c., 189, nt. 1) que el simbolismo de las aguas amargas de Mara convertidas en dulces por el bastón de Moisés se encuentra ya en Filón, quien lo utiliza en el sentido de que la amargura de la virtud se endulza con la esperanza de la inmortalidad (*Sobre la emigración de Abraham*, 36-37). Gregorio utiliza el simbolismo en este sentido, pero identificando leño y cruz y hablando de la esperanza de la resurrección. Sobre el simbolismo bautismal de este episodio, cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, cit., 147-149; 184-185.

125. En H. Musurillo (o. c., p. 75) falta la palabra *paralaboi*, con lo que el misterio de la resurrección queda como apuesto de madero. J. Daniélou (o. c., p. 186) y M. Simonetti (o. c., p. 134) añaden las palabras *tis paralaboi*, con lo que la traducción es más fácil: «Si se arroja el madero al agua, es decir, si alguien acepta el misterio de la resurrección...». Hemos seguido la lectura de Musurillo. El contenido no cambia.

133. La siguiente etapa de la marcha, amenizada con palmeras y fuentes, repara el cansancio de los caminantes. Son doce las fuentes de agua, de corriente limpia y gratísima; setenta las palmeras, grandes y frondosas, pues el tiempo había hecho crecer los árboles[126]. ¿Qué encontramos en estas cosas, al seguir el hilo de la narración? Que el misterio del madero, por el que el agua de la virtud se vuelve potable para quienes tienen sed, nos atrae con doce fuentes y setenta palmeras, esto es, con la enseñanza del Evangelio.

134. En él, las fuentes son los doce Apóstoles a los que el Señor eligió para esta gracia[127], haciendo brotar la palabra a través de ellos como una fuente, de forma que uno de los profetas anunció así la gracia que mana de ellos: *Bendecid a Dios, el Señor, en las asambleas, de las fuentes de Israel*[128]. Las setenta palmeras podrían ser los apóstoles, que además de los doce discípulos recibieron la imposición de las manos por toda la tierra y que numéricamente son tantos como la historia dice que eran las palmeras[129].

El agua de la roca

135. Pero pienso que conviene apresurar la marcha en el discurso, pues con las pocas cosas que hemos consi-

126. Ex 15, 27.
127. J. Daniélou (o. c., p. 188) lee *chréian*, y traduce misión; H. Musurillo (o. c., 75) lee *charin*, que hemos traducido por «gracia».
128. Sal 67, 27.
129. Este pasaje evoca los 72 discípulos de Lc 10, 1. Nótese que Gregorio da el nombre de apóstoles a los 70, y el de discípulos a los 12, mostrando que, en este asunto, la terminología no está aún totalmente fijada.

derado hemos facilitado a los amantes del esfuerzo la consideración de las restantes etapas. Estas etapas pueden significar las virtudes; quien avanza ordenadamente siguiendo la columna de la nube, acampa y descansa en ellas. Pasando por alto las etapas intermedias, recordaré en mi discurso el prodigio de la roca, cuya naturaleza dura y sólida se convirtió en bebida para los que tenían sed, disolviéndose su dureza en la blandura del agua[130].

136. No hay ninguna dificultad en adaptar la continuación del relato a la consideración espiritual. Aquel que ha abandonado en el agua al egipcio muerto, y ha sido endulzado con el leño, y ha gozado de las fuentes apostólicas reposando a la sombra de las palmeras, ése también se ha hecho ya capaz de recibir a Dios. Pues la piedra, como dice el Apóstol, es Cristo, seca y resistente para quienes no creen; pero si alguien acercase el bastón de la fe, se convierte en bebida para los sedientos y fluye dentro de quienes la reciben. Pues dice: *Yo y mi Padre vendremos y haremos morada en él*[131].

El maná

137. Tampoco debemos dejar de considerar esto: tras atravesar el mar y haber sido endulzada el agua para los caminantes de la virtud; tras aquella deliciosa acampada junto a las fuentes y a las palmeras, y tras beber de la piedra, se agota totalmente el avituallamiento traído de Egipto. Y así, al no quedarles nada del alimento extranjero del que se habían provisto en Egipto, cayó sobre ellos

130. Ex 17, 6; Sal 78, 15. Cf. 1 Co, 10, 4.
131. Jn 14, 23.

desde lo alto un alimento simple y a la vez variado. En efecto, su aspecto era simple, pero su calidad era variada, acomodándose convenientemente a cada uno según la naturaleza de su deseo[132].

138. ¿Qué es lo que aprendemos con esto? Con qué purificaciones conviene que cada uno se limpie de la vida egipcia y extranjera hasta el punto de vaciar totalmente el odre de la propia alma de todo el alimento impuro preparado por los egipcios, y recibir así en uno mismo, con alma limpia, el alimento que viene de arriba: un alimento que no hizo brotar para nosotros una semilla mediante su cultivo, sino que es un pan preparado, sin semilla y sin cultivo, que, bajando del cielo, aparece sobre la tierra[133].

139. Por el simbolismo de la narración sabes perfectamente cuál es este alimento verdadero. El pan que baja del cielo[134] no es una cosa sin cuerpo. Pues ¿cómo podría una cosa incorporal convertirse en alimento para el cuerpo? Lo que no es incorporal, evidentemente, es corporal. Ahora bien, el cuerpo de este pan no lo han pro-

132. Ex 16, 2-16.

133. Ya en Jn 6, 49, el maná aparece entendido en sentido eucarístico. Como anota M. Simonetti (o. c., 303) ésta fue también la interpretación usual en la patrística. Orígenes extendió este significado a la palabra divina, «que tiene en sí misma algo de las legumbres con lo que se reparan las fuerzas de los enfermos (...), pero que está llena de luz y dulzor» (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo*, VII, 5, ed. cit., 176). Gregorio une aquí los dos significados. Y además lo utiliza —al igual que la figura de la zarza ardiendo— para insistir en la virginidad de Santa María, con una velada alusión, quizás, al tema de la tierra virgen —la tierra que produce, sin estar aún trabajada— que Ireneo utilizó para indicar el nacimiento de Adán, «hecho de tierra virgen» (*Contra las herejías*, III, 21, 10). Cf. L. F. MATEO-SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, cit., 391-404.

134. Jn 6, 51; cf. Jn 6, 31.

ducido ni la tierra, ni la semilla, sino que la tierra, permaneciendo tal cual es, se encuentra llena de este divino alimento, que reciben los que tienen hambre, habiendo conocido previamente el misterio de la Virgen a través de este prodigio.

140. Este pan, no producido por el cultivo de la tierra, es también la palabra que, gracias a la diversidad de sus cualidades, adapta su fuerza a las capacidades de quienes la comen[135]. En efecto, no sólo sabe ser pan, sino que se convierte también en leche y en carne y en legumbres, y en todo aquello que se adapte y sea apetecible para quien lo recibe, como enseña el divino apóstol Pablo, que nos ha preparado a los suyos una mesa así, convirtiendo la palabra en comida sólida y de carne para los más perfectos, en legumbres para los más débiles, y en leche para los niños[136].

141. Las maravillas que nos muestra la historia en torno a aquel alimento son enseñanzas para la vida virtuosa. Pues dice que a todos se les ofrecía una participación igual en el alimento, y que la diferencia de fuerzas en quienes lo recogían no implicaba ni exceso, ni falta de lo necesario. Esto, a mi parecer, es un consejo ofrecido a todos: que quienes procuran las cosas materiales necesarias para vivir no sobrepasen los límites de la necesidad, sino que sepan bien que, para todos, la medida natural del alimento es la satisfacción de la necesidad diaria.

142. Aunque se preparasen muchas más cosas de lo necesario, el estómago no tiene una naturaleza capaz de sobrepasar sus propias medidas, ni de dilatarse conforme a la abundancia de lo preparado, sino que, como dice la

135. Sb 16, 21.
136. Rm 14, 2; 1 Co 3, 2; Hb 5, 12.

historia, ni el que cogía más tenía de sobra (no tenía, en efecto, dónde guardar lo sobrante), ni el que cogía poco, estaba falto (pues la necesidad se reducía acomodándose a lo encontrado).

143. En cuanto a quienes guardaban lo superfluo, la sobreabundancia se convertía en vivero de gusanos. Con esto la Escritura indica de algún modo a los avariciosos que todo lo superfluo acaparado por la pasión de la avaricia, en el día de después, esto es, en la vida futura, se convertirá en gusanos para quien lo ha reunido. Al oír esto, sabes perfectamente que con este gusano se designa al gusano que no tiene fin, engendrado por la avaricia.

144. El hecho de que lo guardado sólo se conserve libre de la corrupción en el sábado, entraña un consejo: que existe un tiempo en el que conviene utilizar el afán de poseer aquellas cosas que, atesoradas, no se corrompen; nos serán provechosas cuando, habiendo concluido esta vida de preparación, tras la muerte, nos encontremos en el descanso. No en vano el día anterior al sábado se llama —y es— *parasceve*, día de preparación para el sábado. Ese día es esta vida en la cual nos preparamos las cosas de la vida futura.

145. En ella, no es factible ninguno de los trabajos que ahora realizamos: ni la agricultura, ni el comercio, ni la milicia, ni ningún otro trabajo en los que ahora nos afanamos, sino que viviendo en total reposo de estos trabajos, recogemos los frutos de las semillas que hemos sembrado durante esta vida. Frutos incorruptibles, si eran buenas las semillas de esta vida; corruptibles y funestos, si así nos los hubiese producido la labranza de la vida. *El que siembra para el espíritu* —dice— *del espíritu recogerá vida eterna; el que siembra para la carne, de la carne recogerá corrupción*[137].

137. Ga 6, 8.

146. Por esta razón, la Ley llama *parasceve* con propiedad y sólo considera como tal a la preparación para lo mejor, ya que lo que ella atesora es incorrupción; su opuesto, ni es *parasceve*, ni recibe este nombre. En efecto, nadie llamaría con propiedad preparación a la privación del bien, sino falta de preparación. Por esta razón, la historia prescribe a los hombres sólo la preparación enderezada a lo mejor, dando a entender con su silencio a los discretos en qué consiste lo contrario.

La batalla contra los amalecitas

147. De igual forma que en los alistamientos militares, el jefe de la expedición primero entrega las provisiones y después da la señal de guerra, así también los soldados de la virtud, tras haber recibido la provisión mística, marchan a la guerra contra los extranjeros, dirigiendo la batalla Josué, sucesor de Moisés[138].

148. ¿Ves con qué coherencia prosigue la narración? Mientras el hombre está muy debilitado, maltratado por la perversa tiranía, no rechaza por sí mismo al enemigo. Tampoco puede. Otro es el que se hace compañero de combate de los débiles, el que hiere al enemigo con sucesivos golpes. Pero una vez que ha sido librado de la esclavitud de los opresores, y ha sido endulzado con el leño, y ha descansado de la fatiga en la acampada de las

138. Josué tiene el mismo nombre de Jesús. Gregorio utiliza una antigua tipología que ve en Josué una figura de Jesús y, en cierto aspecto, superior a Moisés, ya que es Josué quien introduce al pueblo en la tierra prometida, figura de la verdadera tierra prometida en la que introduce Cristo. Cf. J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri*, cit., 203-216.

palmeras, y ha conocido el misterio de la piedra, y ha participado del alimento del cielo, entonces no rechaza al enemigo por mano de otro, sino que como quien ha abandonado la edad de la niñez y ha alcanzado la cima de la juventud, él mismo lucha cuerpo a cuerpo contra los adversarios, sin tener ya como general a Moisés, el siervo de Dios, sino al mismo Dios del cual es siervo Moisés[139]. En efecto, la Ley, dada como sombra y figura de los bienes que estaban por venir[140], es inadecuada para las verdaderas batallas. Aquel que es la plenitud de la Ley y sucesor de Moisés, que ha sido preanunciado en la igualdad de nombre de quien entonces mandaba, ese dirige ahora la batalla[141].

Moisés ora con las manos extendidas

149. El pueblo, si ve levantadas las manos del Legislador, aventaja al enemigo en el combate; si las ve caídas, cede[142]. Tener Moisés las manos elevadas en alto significa la contemplación de la Ley a través del sentido espiritual; el dejarlas caer a tierra, la pobre exégesis pegada al suelo, y la observancia de la Ley según la letra[143].

139. Dt 34, 5. Cf. también Ex 14, 31.
140. Hb 8, 5.
141. Gregorio resalta así la madurez que va alcanzando el alma en la lucha ascética. Moisés —utilizado aquí para significar la Ley—, es sustituido por Dios mismo como ayuda en la lucha, y es el alma la que lucha con el enemigo cuerpo a cuerpo. El mismo Cristo, como un nuevo Josué, dirige ahora las batallas del alma.
142. Ex 17, 11-12.
143. La identificación de las manos levantadas con la interpretación espiritual de la Ley se encuentra ya en Orígenes (*Homilías sobre el Éxodo*, XI, 4, ed. cit., 234-235).

150. El sacerdote sostiene las manos de Moisés, que se han hecho pesadas, ayudado en este trabajo por un miembro de su familia. Ni siquiera esto es ajeno a la coherencia de las cosas que se están contemplando. En efecto, el sacerdocio verdadero, gracias a la palabra de Dios[144] que le está unida, conduce de nuevo hacia lo alto las energías de la Ley, caídas a tierra por el peso de la interpretación judía, y apoya en la piedra —como en un fundamento—, la Ley que cae, de forma que ésta, enderezada con la figura que muestran las manos extendidas, muestra a quienes la miran cuál es su sentido[145].

151. Efectivamente, para aquellos que saben ver, el misterio de la cruz aparece constantemente en la Ley. Por esta razón dice el Evangelio en algún lugar que *no pasará una iota o un ápice de la ley*[146], significando con esto el trazo horizontal y el acento perpendicular[147] con

144. La expresión usada por Gregorio es *lógos Theoû*. J. Daniélou (o. c., 200) traduce «gracias al Verbo divino». Hemos preferido traducir por « gracias a la palabra de Dios», en toda la amplitud de la expresión. Es posible que Gregorio esté pensando, al mismo tiempo, en el Verbo como Palabra de Dios, y en el ministerio de la palabra unido al sacerdocio, que debe explicar el sentido profundo de las enseñanzas de la Ley.

145. El misterio de la Cruz se encuentra abundantemente presente en la obra de Gregorio, y ocupa un lugar central en su teología y en su doctrina espiritual. Baste recordar los numerosos símbolos de la cruz que viene destacando: el bastón de Moisés, las manos extendidas, los racimos suspendidos del madero, la serpiente levantada en alto, la iota sobre la Ley etc. En este párrafo se encuentra una afirmación radical del cristocentrismo niseno: el cristianismo no sólo lee el Antiguo Testamento desde Cristo —desde la Cruz de Cristo—, sino que, por esto mismo, rescata la Ley Antigua de la interpretación farisaica.

146. Mt 5, 18.

147. H. Musurillo (o. c., 81-82), a quien sigue M. Simonetti (o. c., 145), al añadir la palabra *tónos* —acento—, difiere un poco de la lectura de J. Daniélou (o. c., 200), que, sin embargo, da el mismo sentido al texto.

los que se dibuja la figura de la cruz. Esa misma (cruz), mostrada entonces en Moisés —que es figura de la Ley—, se erguía como bandera y causa de victoria para quienes la miraban.

La montaña del conocimiento de Dios

152. La narración conduce una vez más nuestra consideración hacia lo más alto de la virtud en una continua subida. Aquel que ha sido fortalecido por el alimento, y ha mostrado su fuerza en la lucha cuerpo a cuerpo con los enemigos, y ha vencido a sus oponentes, es llevado ahora a aquel inefable conocimiento de Dios, a aquella *theognosia*[148]. La narración nos enseña con esto cuáles y cuántas cosas es necesario haber llevado a buen término en la vida, para atreverse a acercarse con el pensamiento al monte de la *theognosia*, soportar el fragor de las trompetas, penetrar en la tiniebla donde está Dios, grabar en las tablas los divinos mandamientos y si, a causa del pecado, se rompen aquellas tablas, presentar de nuevo a Dios las tablas pulidas a mano, para que los caracteres que fueron destruidos en las primeras sean dibujados de nuevo por el dedo divino.

153. Quizás lo mejor sea adaptar nuestro conocimiento a la interpretación espiritual, siguiendo paso a paso el orden de la narración. Quien sigue a Moisés y a la

148. *Theognosia*, conocimiento de Dios. Es el término típico que usa Gregorio para referirse al conocimiento místico de Dios (cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 189). A partir de aquí utilizaremos esta palabra para designar la visión inefable de la divinidad que recibe Moisés en el Sinaí, dándole un primordial sentido místico.

nube, pues ambos sirven de guía a quienes avanzan en la virtud (Moisés representaría aquí a los preceptos de la Ley, y la nube a la interpretación espiritual de la Ley que nos hace de guía [149]); quien con mente purificada en el paso del agua tras haber matado y separado de sí lo que era extranjero ha gustado el agua de Mara, es decir, el agua de la vida apartada de los placeres, la cual primero parece amarga y desabrida a quienes la gustan, pero regala una sensación dulce a quienes han aceptado el leño; quien después de esto se ha deleitado con la belleza de las palmeras y de las fuentes evangélicas y del *agua viva* [150] que es la piedra; quien se ha saciado recibiendo en sí mismo el *pan del cielo* [151] y ha luchado virilmente contra los extranjeros, de cuya victoria son causa las manos levantadas del Legislador que prefiguran el misterio de la cruz, ése tal es llevado a la contemplación de la naturaleza que todo lo trasciende.

154. El camino que le conduce a este conocimiento es la limpieza, no sólo la del cuerpo, purificado con algunas aspersiones, sino también la de los vestidos, lavados de toda mancha con agua. Esto significa que es necesario que quien está a punto de acceder a la contemplación de los seres [152] esté completamente limpio, de forma que sea puro y sin mancha en alma y cuerpo, habiendo lavado las manchas igualmente de la una y del otro. Así aparece-

149. La lectura de M. Simonetti (o. c., 146 y 147), que repite en el texto griego la palabra *diánoia*, es mucho más clara que la de J. Daniélou (o. c., 202) y H. Musurillo (o. c., 82). En este lugar seguimos la lectura de M. Simonetti.

150. Jn 4, 11.

151. Jn 6, 32.

152. Como anota J. Daniélou (o. c., 205), Gregorio designa ordinariamente con esta expresión la contemplación de la creación.

remos puros a quien mira en lo oculto[153] y el decoro exterior estará de acuerdo con la interna disposición del alma.

155. Por mandato de Dios, las vestiduras son lavadas antes de subir al monte[154], indicándonos con el simbolismo de las vestiduras el decoro exterior de la vida. En efecto, nadie diría que una mancha exterior de los vestidos se convierte en obstáculo para la subida de quienes se acercan a Dios, sino que con el vestido —pienso—, se alude aquí convenientemente a lo exterior de las ocupaciones de esta vida.

156. Hecho esto, y habiendo sido apartado del monte lo más posible el rebaño de los irracionales, (Moisés) emprende la ascensión a los más altos conocimientos[155]. El que no se haya permitido a ningún ser irracional aparecer en el monte significa, a mi parecer, que en la contemplación de las realidades espirituales se trasciende el conocimiento que proviene de la sensibilidad. En efecto, es propio de los seres irracionales dejarse guiar por la sensación, sin discurrir. El sentido de la vista es la guía de los sentidos; muchas veces el oído despierta el impulso hacia algo. Todas las cosas a través de las que se activa la sensibilidad, tienen un amplio espacio en los irracionales.

157. En cambio, la contemplación de Dios no tiene lugar ni en el ámbito de lo que se ve, ni en el ámbito de lo que se oye. No se aferra con ninguno de los conceptos habituales. *Ni el ojo vio, ni el oído oyó*. No consiste

153. Cf. Mt 6, 4.
154. «Yahveh dijo a Moisés: *Ve donde el pueblo y haz que se purifiquen hoy y mañana; que laven sus vestidos*» (Ex 19, 10).
155. Ex 19, 13.

en ninguna de las cosas que ordinariamente *suben hasta el corazón del hombre*[156]. Quien intenta acceder al conocimiento de las cosas de arriba, debe limpiar previamente sus costumbres de todo impulso sensible e irracional, purificar cualquier opinión proveniente de una precomprensión anterior al pensamiento, y apartarse de la relación ordinaria con la propia compañera, esto es, con la sensibilidad, que en cierto sentido está unida a nuestra naturaleza como esposa y compañera. Y purificado de ella, afrontar así la montaña.

158. La montaña verdaderamente escarpada y de difícil acceso designa el conocimiento de Dios: la teología. La turba, apenas alcanza a llegar trabajosamente hasta su base. Pero, si se trata de algún Moisés, quizás suba un gran trecho, soportando en el oído *el fragor de las trompetas* que, como dice el texto de la narración, *se hace más fuerte cuanto más se avanza*[157]. Efectivamente, la predicación en torno a la naturaleza divina es trompeta que golpea el oído; parece ya fuerte en el comienzo, se hace mayor y más fuerte para el oído en las etapas finales.

159. La Ley y los profetas proclamaron el misterio divino de la Encarnación, pero las primeras voces eran muy débiles como para alcanzar los oídos de los indóciles. Por esta razón, la dureza de oído de los judíos no percibió el son de las trompetas. Al avanzar, las trompetas, como dice el relato, se hacen más fuertes. Los últimos sones, emitidos a través de las predicaciones evangélicas, golpean los oídos, pues a través de estos instrumentos, el Espíritu ha resonado con mayor claridad en aquellos que

156. 1 Co 2, 9.
157. Ex 19, 19.

han venido después, y ha producido un ruido más vigoroso. Los instrumentos que claman en el Espíritu son los profetas y los apóstoles. Como dice la salmodia, *a toda la tierra llegó su clamor y sus palabras a los confines del mundo*[158].

160. El que la turba no pueda soportar la voz que viene de lo alto y encargue a Moisés que conozca por sí mismo los misterios ocultos y comunique al pueblo la doctrina que haya aprendido a través de la enseñanza divina[159], también esto está entre las cosas practicadas en la Iglesia: que no todos se lancen a la comprensión de los misterios, sino que elijan de entre ellos a quien pueda percibir las cosas divinas, le presten oído confiadamente y tomen como digno de fe todo cuanto oigan a quien ha sido iniciado en los misterios divinos.

161. *No todos* —dice— son apóstoles, *ni todos profetas*[160]. Esto no se está observando hoy en muchas de las iglesias. Muchos que tienen necesidad de purificarse de las acciones pasadas, sin lavarse y aún con manchas en el entorno de su vida, poniendo ante sí mismos la irracionalidad de lo sensible, cometen la osadía de intentar la divina ascensión. De aquí que sean apedreados por sus mismos razonamientos. En efecto, las opiniones heréticas son realmente piedras que matan al mismo inventor de doctrinas perversas[161].

158. Sal 18, 5.
159. Ex 19, 23-24.
160. 1 Co 12, 29.
161. Gregorio advierte aquí de los graves daños que se siguen de la ambición por los cargos eclesiásticos y de la falta de formación teológica en sacerdotes y obispos.

La tiniebla

162. ¿Qué quiere decir el que Moisés penetra dentro de la tiniebla y en ella ve a Dios? Lo que se narra aquí parece contrario a la primera teofanía[162]. Entonces la divinidad fue vista en la luz; ahora, en la tiniebla. No pensemos que esto desentona de la coherencia de lo que hemos considerado en nuestra interpretación espiritual. A través de esto, el texto nos enseña que el conocimiento de la piedad, en el comienzo, se hace luz en quienes lo reciben. En efecto, lo contrario a la piedad lo concebimos como tiniebla y el apartamiento de la tiniebla se produce mediante la participación en la luz. Pero al seguir la mente avanzando en la comprensión del conocimiento de los seres mediante una atención siempre mayor y más perfecta, cuanto más avanza en la contemplación, tanto más percibe que la naturaleza divina es invisible[163].

162. Ex 20, 21.

163. Se trata, pues, de una tiniebla luminosa, es decir, de una realidad positiva que, en cierto sentido, nos hace conocer a Dios. Gregorio destaca el carácter místico de esta experiencia de la tiniebla en un pasaje paralelo de sus *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, comentando este verso del Cantar: *He buscado de noche en mi lecho al Amado de mi alma, y no lo he encontrado* (Ct 3, 1): «La noche designa la contemplación de las cosas invisibles a imitación de Moisés que entró en la tiniebla donde está Dios, este Dios que ha hecho de la oscuridad su escondite (Sal 17, 12) (...) Rodeada por la noche divina, el alma busca a Aquel que está oculto en la tiniebla. Ella tiene ya el amor de Aquel al que desea (...) Abandonando su búsqueda, reconoce que Aquel al que desea se encuentra por encima de todo conocimiento de la inteligencia. Por esta razón dice: He encontrado a mi Amado por le fe, una vez que hube dejado de lado todo lo creado y toda ayuda de la inteligencia» (*Homilías sobre el Cantar*, VI, PG 44, 892).

163. En consecuencia, abandonando todo lo que es visible, no sólo todo lo que cae bajo el campo de la sensibilidad, sino también todo cuanto la inteligencia parece ver, marcha siempre hacia lo que está más adentro, hasta que penetra, con el trabajo intenso de la inteligencia, en lo invisible e incomprehensible, y allí ve a Dios. En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos, en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciende todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprehensibilidad como por una tiniebla. Por esta razón dijo el elevado Juan, que estuvo en la tiniebla luminosa: *A Dios nunca le vio nadie*[164], definiendo con esta negación que el conocimiento de la esencia divina es inaccesible no sólo a los hombres, sino también a toda naturaleza intelectual.

164. Así pues, cuando Moisés se hace mayor en el conocimiento, confiesa que ve a Dios en la tiniebla, esto es, que conoce ahora que la Divinidad, por su propia naturaleza, es aquello que supera todo conocimiento y toda comprehensión. *Moisés* —dice— *entró en la tiniebla, donde estaba Dios*[165]. ¿Qué Dios? *Aquel que hizo de las tinieblas su escondite*[166], como dice David, el cual fue iniciado en los misterios secretos en el mismo santuario.

165. Llegado allí, (Moisés) recibe de nuevo por medio de la palabra las enseñanzas que recibió por medio de la tiniebla, para que —así lo creo—, se nos confirmase la enseñanza sobre estas cosas con el testimonio de la palabra divina. Pues en primer lugar, la palabra divina prohíbe que los hombres asimilen la Divinidad a alguna de

164. Jn 1, 18.
165. Ex 20, 21.
166. Sal 17, 12.

las cosas conocidas, porque todo concepto, elaborado por el entendimiento con una imagen sensible para conocer y alcanzar la naturaleza divina, da una imagen falsa[167] de Dios, y no da a conocer a Dios.

166. La virtud de la piedad tiene dos aspectos: el que concierne a Dios y el que concierne a la rectitud de las costumbres, pues la pureza de vida es una parte de la piedad. (Moisés), al aprender en primer lugar lo que es necesario saber acerca de Dios (que el conocerlo consiste en no formarnos ninguna idea de Él a partir de las cosas conocidas según la forma humana de conocer), entiende también la otra faceta de la virtud, al aprender con qué modo de vivir se conduce rectamente la vida virtuosa.

Visión de la tienda no hecha por mano de hombre

167. Tras esto, (Moisés) llega a la tienda no echa por mano de hombre. ¿Quién le seguirá en su caminar a través de estas realidades y en su elevarse a tanta altura con la mente, a él, que subiendo de cima en cima, se eleva constantemente por encima de sí mismo en una ascensión a las cosas más altas? Primero abandonó la base del monte, separándose de aquellos que carecían de fuerzas para la ascensión. Después, habiendo llegado a lo alto de la subida, aguanta en los oídos el fragor de las trompetas. Después de estas cosas, penetra en el santuario secreto de la *theognosia*. Pero tampoco aquí permanece quieto, sino

167. El texto literalmente dice: «da *eídolon* de Dios, pero no toca a Dios». Gregorio juega con la asociación de ideas entre *imagen* e *ídolo*; por eso hemos traducido, imagen falsa, en coincidencia con M. Simonetti (o. c., 157).

que asciende hasta *la tienda no hecha por mano de hombre*[168]. Pues quien se ha elevado con tales ascensiones encuentra aquí el término.

168. Me parece que la trompeta celeste, interpretada en otra forma, se convierte para quien la oye en guía del caminar hacia lo que no está hecho por mano de hombre. Pues la armonía de las maravillas existentes en el cielo grita la sabiduría divina que resplandece en el universo y proclama por medio de las cosas visibles la gran gloria de Dios, conforme a lo que está dicho: *los cielos proclaman la gloria de Dios*[169]. Ésta, con la claridad y sonoridad de su enseñanza, se convierte en trompeta de gran voz, como dijo uno de los profetas: *el cielo hizo sonar la trompeta en lo alto*[170].

169. Quien ha purificado el oído del corazón y lo ha vuelto sensible, tras acoger este sonido —me refiero al que se origina de la contemplación de los seres y que lleva al conocimiento del poder divino—, es guiado por él hasta penetrar con el pensamiento allí donde está Dios. Esto es llamado tiniebla por la Escritura, para indicar, como se ha dicho, lo incognoscible y lo invisible; una vez llegado aquí ve aquella tienda no hecha por mano de

168. Hb 9, 11.

169. Sal 18, 2. Hace notar J. Daniélou (o. c., 217, nt. 1) que, según Gregorio, la esencia de Dios es inaccesible, pero su existencia se ha manifestado por su acción en el mundo. Por esta razón una primera etapa de la subida hacia Dios, accesible también a los sabios paganos, consiste en la contemplación de la creación. Se trata de un pensamiento constante en Gregorio. Cf. p. e., *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, I, PG 44, 781; XI, PG 44, 1009. En la nueva interpretación de la trompeta que ahora añade Gregorio, se destaca no el fragor horrísono que no puede soportar la turba (II, n. 160), sino la armonía del universo.

170. Si 46, 17.

hombre y mediante una imitación material la da a conocer a los que están abajo.

Descripción del tabernáculo celeste

170. ¿Cómo era, pues, aquella *tienda no hecha por mano de hombre*, que fue mostrada a Moisés en la cumbre del monte, recibiendo la orden de tomarla como modelo para dar a conocer a través de una obra hecha a mano la maravilla no hecha por mano de hombre? *Mira* —dice— *harás todas las cosas conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte*[171]. Columnas de oro apoyadas en bases de plata y adornadas también con capiteles de plata. Después otras columnas, cuyos capiteles y cuyas bases eran de bronce y el cuerpo de en medio de plata. Todas tenían un soporte de madera incorruptible y, en todo su derredor, se esparcía el resplandor propio de estos materiales de construcción[172].

171. Ex 25, 40.

172. Existe una larga tradición anterior a Gregorio a la hora de meditar sobre la realidad y el simbolismo contenido en este tabernáculo celeste. Así se ve ya en Filón (*Cuestiones sobre el Éxodo*, II, 51-106). La *Carta a los Hebreos* (5, 11-22) es buen ejemplo del uso paulino de esta riqueza de significados. «Aquel que ve en el velo interior del tabernáculo la carne de Cristo —comenta Orígenes— en el santuario el cielo mismo o los cielos, en el gran sacerdote a Cristo, y declara que *Él ha entrado de una vez por todas en el santuario, habiéndonos conseguido la redención eterna* (Hb 9, 12), ese tal comprenderá a través estas palabras, por muy poco que penetre en el pensamiento de Pablo, qué océano de inteligencia nos abre Pablo a través de estas cosas» (Orígenes, *Homilías sobre el Éxodo*, IX, 1, ed. cit., 206-207). Al hacer pues la exégesis contenida en estos pasajes, Gregorio se encuentra en un terreno que le es muy familiar.

171. Había también un arca de oro purísimo, que resplandecía del mismo modo; el sostén del revestimiento de oro era también de madera incorruptible. Además un candelabro: uno según el pie de su base, pero dividido en lo alto en siete brazos y sosteniendo en sus brazos igual número de lámparas. Oro era la materia del candelabro, y no tenía ni hueco en su interior, ni estaba chapeado con madera. Además de estas cosas, el altar, el expiatorio y los querubines cuyas alas daban sombra al arca[173]. Todas estas cosas eran de oro; el oro no sólo daba el brillo del oro en la superficie, sino que era oro macizo, que estaba incluso en el interior de los objetos.

172. Además había tapices de diversos colores, tejidos con arte, con flores diversas abriéndose entrelazadas entre sí como adorno del tejido. Con estos tapices se separaba lo que, en la tienda, era visible y accesible para algunos ministros sagrados, y lo que estaba vedado y era inaccesible. El nombre de la parte anterior era *el Santo*, y el de la parte secreta *Santo de los Santos*[174]. En fin había pilas, incensarios, la cobertura exterior de las tiendas, y tejidos de crines y pieles teñidas de rojo; y todas las demás cosas que (Moisés) dispuso de palabra[175]. ¿Quién podría comprenderlas con exactitud?

173. ¿De qué realidades no hechas por mano de hombre son imitación estas cosas? ¿Qué provecho reciben quienes miran la imitación material de aquellas cosas que fueron contempladas allí por Moisés? Me parece oportuno dejar la interpretación exacta de estas cosas a quienes tienen el poder de investigar las profundidades de

173. Hb 9, 5.
174. Ex 26, 33.
175. Ex 30, 18.

Dios por medio del Espíritu[176], si hay alguno que pueda manifestar los misterios en el Espíritu, como dice el Apóstol[177]. Por nuestra parte, proponemos hipotéticamente nuestra interpretación de este asunto, y la sometemos al buen sentido de quienes la oigan, dejando su aceptación o su rechazo al parecer de quien la examine.

174. Puesto que Pablo nos desvela en parte el misterio contenido en estas cosas, tomando cuanto ya se ha dicho como sencillo punto de partida, decimos ahora que Moisés fue instruido proféticamente, en figuras, acerca del misterio de la tienda que abarca el universo. Esta tienda es Cristo, *fuerza de Dios y sabiduría de Dios*[178], cuya propia naturaleza no está hecha por mano de hombre, pero que permite ser hecho, cuando fue conveniente que este tabernáculo fuese construido entre nosotros. Así que (esta tienda) es en cierto modo increada y creada: increada en su preexistencia; deviene creada, al recibir esta existencia material[179].

176. Cf. 1 Co 2, 10.
177. Cf. 1 Co 14, 2.
178. 1 Co 1, 24.
179. Como anota J. Daniélou (o. c., 221, nt. 1), nos encontramos aquí con una exégesis personalísima de Gregorio: el tabernáculo celestial representa al Verbo preexistente, y el tabernáculo terreno —hecho a imitación del celestial— es figura profética del Verbo hecho carne. San Pablo ya había considerado el velo del tabernáculo como símbolo de la carne de Cristo (Hb 10, 20), cosa que recuerda Orígenes (*Homilías sobre el Éxodo*, IX, 1, ed. cit., 206). Gregorio amplía el significado de ambos tabernáculos: el tabernáculo celeste es el Verbo, que abarca todo cuanto existe; el tabernáculo terreno simboliza la carne de Cristo, compuesta de los cuatro elementos de que se compone todo ser material, es decir, síntesis del universo material. Gregorio ha podido inspirarse para esta exégesis en Filón, que ha visto en el tabernáculo celestial el símbolo del mundo inteligible, y en el tabernáculo terreno el símbolo del mundo sensible (*Cuestiones sobre el Éxodo*, II, 52 y 59).

175. Lo dicho no parecerá oscuro a quienes han acogido con rectitud el misterio de nuestra fe. Hay ciertamente un solo ser entre todos, que existía antes de los siglos y que ha sido creado en los últimos tiempos, aunque no tenía necesidad de ser creado en el tiempo[180]. En efecto, ¿cómo habría tenido necesidad de nacimiento temporal Aquel que existía antes de los tiempos y de los siglos? Por nosotros, que a causa de nuestra inconsideración nos habíamos apartado del ser, ha aceptado ser creado como nosotros para llevar nuevamente al ser a lo que se había apartado del ser. Éste es el Dios Unigénito, que abarca en sí mismo al universo, y que ha plantado su tienda de campaña entre nosotros[181].

176. Al oír llamar *tienda* a un bien tan alto, no se turbe el amigo de Cristo, como si con el significado de esta expresión se disminuyese la grandeza de la naturaleza de Dios. No existe ningún otro nombre digno de expresar esta naturaleza, pues todos son igualmente incapaces de una definición adecuada, ya sea aquellos que valoramos en poco, ya sea aquellos con los que creemos vislumbrar algo de la grandeza de los conceptos[182].

180. Col 1, 17.
181. Jn 1, 14.
182. Gregorio tiene una rica teología de la naturaleza del nombre, y ha estructurado más de una vez su pensamiento ascético en torno a los nombres de Cristo que aparecen en la Sagrada Escritura. Así sucede en forma destacada en su breve tratado *Sobre la perfección*, en el que elige el nombre de Cristo como clave y síntesis del resto de los nombres de Nuestro Señor (cf. S. GREGORIO DE NISA, *Sobre la vocación cristiana*, ed. cit., 43-80). Aquí se centra en el nombre de *tienda*, siguiendo el texto de Jn 1, 14, usado precisamente para describir la encarnación con la imagen de «poner su tienda de campaña entre nosotros». Gregorio gusta comparar la Encarnación con la fiesta de los tabernáculos. Cf. p. e., *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, XIII, PG 44, 1045-1047.

177. Así como todos los demás nombres, cada uno con significado parcial, se emplean piadosamente para indicar el poder de Dios —como médico, pastor, protector, pan, vid, camino, puerta, mansión, agua, piedra, fuente y todos los demás nombres que se dicen de Él—, así también ahora se le llama con el nombre de tienda en un sentido digno de Dios. En efecto, el poder que abraza el universo entero, en el que habita toda la plenitud de la divinidad[183], la protección común de todo, que abarca el universo, es llamado tienda con todo derecho.

178. Pero es necesario que la visión esté en armonía con este nombre, es decir, que cada una de las cosas vistas nos lleve a la consideración de un concepto digno de Dios. Y puesto que el gran Apóstol dice que el velo de la tienda inferior es la carne[184] por estar tejida de hilos diferentes que indican —pienso— la sustancia de los cuatro elementos[185] (quizás también él tuvo la visión de la tienda en los santuarios celestiales, cuando por medio del Espíritu le fueron revelados los misterios del paraíso[186]), será oportuno, partiendo de esta interpretación de una parte, armonizar con ella la contemplación de toda la tienda.

179. Se aclarará el simbolismo de la tienda por medio de las mismas palabras del Apóstol. Pues en un lugar dice del Unigénito, al que hemos conocido designado como tienda: *Todo fue creado en Él, las cosas visibles y las invisibles, los tronos, las potestades, los principados, las do-*

183. Col 2. 9.
184. Hb 10, 20.
185. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, II, 58, ed. cit., 216-218.
186. Cf. 2 Co 12, 4.

minaciones, las virtudes[187]. Por consiguiente, las columnas relucientes de plata y recamadas de oro, los soportes y anillos y aquellos querubines que cubrían el arca con sus alas y todas las demás cosas que contiene la descripción de la tienda (si alguien las considera teniendo presentes las realidades de arriba), son las fuerzas supramundanas que están en la tienda y que, conforme a la voluntad de Dios, sostienen el universo.

180. Allí están nuestros verdaderos soportes, que *han sido enviados para el servicio, a causa de los que han de heredar la salvación*[188], los cuales adheridos a nuestras almas como con anillos, elevan hacia la cima de la virtud a quienes están pegados a la tierra. El texto, que llama querubín al que cubre con sus alas los objetos secretos colocados en el arca de la alianza[189], confirma la interpretación que hemos hecho de la tienda. Sabemos que este es el nombre de las potencias que están en torno a la naturaleza divina, y que Isaías y Ezequiel han podido vislumbrar[190]. El hecho de que el arca de la alianza esté oculta por las alas no debe producir extrañeza a quien lo oye. En efecto, en Isaías está dicho simbólicamente lo mismo con respecto a las alas. Lo que aquí se llama arca de la alianza, allí es llamado faz[191]. En un lugar se oculta con las alas el arca, y en otro la faz, significándose lo mismo, a mi entender, en ambos lugares: que es inaccesible la contemplación de las cosas inefables.

187. Col 1, 16.
188. Hb 1, 14.
189. Ex 25, 18-20.
190. Is 6, 2; Ez 10, 1-17.
191. Cf. Is 6, 2: En la visión de Isaías, los serafines cubren su faz con las alas.

181. Y si oyes hablar de las lámparas que surgen de un solo pie y se dividen en muchos brazos para que se difunda por todas partes una luz generosa y abundante, no errarás si entiendes por ello que en esta tienda brillan los variados destellos del Espíritu, como dice Isaías al dividir en siete las iluminaciones del Espíritu[192].

182. En cuanto al propiciatorio, pienso que ni siquiera necesita de interpretación, ya que el Apóstol ha puesto al descubierto su sentido profundo cuando dijo: *A quien Dios ha presentado como propiciatorio*[193]. Por altar e incensario, entiendo la adoración de las criaturas celestiales que se realiza continuamente en aquella tienda. En efecto, dice que no sólo la lengua de los que están en la tierra y bajo la tierra[194], sino también la de los que están en los cielos dirige su alabanza al que es Principio de todas las cosas. Este es el sacrificio agradable a Dios: el fruto de los labios[195], como dice el Apóstol, y el buen olor de las oraciones[196].

183. Y si entre estos objetos se considera a la piel teñida de rojo y a las crines entretejidas, tampoco se cortará por ello la coherencia de nuestra interpretación. En la visión de las cosas divinas, la mirada profética verá prefijada allí la pasión salvadora, conforme se simboliza con cada una de las cosas enumeradas: en el color rojo, la sangre; en las crines, la muerte. En el cuerpo, las crines están privadas de sensibilidad; por esta razón se convierten en símbolo apropiado de la muerte.

192. Is 11, 2. Cf. Ap 4, 5.
193. Rm 3, 25.
194. Flp 2, 10.
195. Hb 13, 15; cf. Is 57, 19.
196. Ap 5, 8.

El tabernáculo terreno

184. Cuando el profeta considera el tabernáculo celestial, lo contempla a través de estos símbolos[197]. Si después considera la tienda inferior, puesto que muchas veces la Iglesia es llamada Cristo por Pablo, se podría entender con todo derecho que estos nombres designan a los servidores del divino misterio a los que la palabra llama también columnas de la Iglesia, estimando que estos nombres designan a los apóstoles, a los maestros y a los profetas[198]. En efecto, no sólo son columnas de la Iglesia Pedro, Juan y Santiago, ni sólo Juan el Bautista fue lámpara que ilumina, sino que todos los que con su esfuerzo sostienen a la Iglesia y los que, por sus obras, se convierten en luminarias, son llamados columnas y lámparas[199]. *Vosotros sois la luz del mundo*[200], dijo el Señor a los Apóstoles. Y el divino Apóstol, dirigiéndose a otros, les manda nuevamente que sean columnas, diciendo: *Sed firmes e inquebrantables*[201]. Y edificó a Timoteo como co-

197. J. Daniélou (o. c., p. 229) sigue una lectura distinta, leyendo *tauta diá toútôn*, en vez de sencillamente *diá toútôn*, cosa que le hace traducir así: «Éstas son la realidades que el Profeta descubre a través de los símbolos, cuando contempla el tabernáculo superior». Seguimos la lectura de M. Simonetti (o. c., 168).

198. Col 1, 18; 1 Co 12, 12; Ef 1, 23; Ga 2, 9. En estos párrafos, Gregorio pasa con toda naturalidad de la consideración del tabernáculo terreno como símbolo de Cristo a la aplicación de este mismo símbolo a la Iglesia, mostrando cuán asimilada tiene la teología paulina del Cuerpo Místico. Nada extraño que se multipliquen las citas de San Pablo.

199. Jn 5, 35; Flp 2, 15. Idéntica exégesis, aunque con aplicación más detallista, se encuentra en las *Homilías sobre el Éxodo* de Orígenes (*Homilía* IX, 3, ed. cit., 209-213).

200. Mt 5, 14.

201. 1 Co 15, 58.

lumna hermosa, habiéndolo hecho, como dice con sus propias palabras, *columna y fundamento de la verdad*[202].

185. En este tabernáculo, vemos ofrecidos perpetuamente, mañana y tarde, el sacrificio de alabanza y el incienso de la oración[203]. El gran David nos da a entender esto dirigiendo a Dios el incienso de la oración en olor de suavidad, y ofreciendo el sacrificio con la elevación de las manos[204]. Al oír hablar de pilas, se reconocerá fácilmente a quienes se purifican de la mancha de los pecados en el agua sacramental. Piscina era Juan, purificando en el Jordán con el bautismo de penitencia; piscina era Pedro, que condujo hasta el agua a tres mil personas, y esto de una sola vez; piscina de Candaces fue Felipe, y todos los que causan la gracia en cuantos reciben la participación del don[205].

186. Quizás no se aparte uno de lo conveniente si interpreta que los tapices, que unidos entre sí rodean circularmente la tienda, significan la unanimidad de amor y de paz entre los creyentes, pues David lo entiende así cuando dice: *Hizo de la paz tus confines*[206].

187. La piel teñida de rojo y las cubiertas de crines para completar el adorno de la tienda, podrían entenderse respectivamente como la mortificación de la carne de pecado[207] —de la que es símbolo la piel teñida de rojo—, y la austeridad de la vida en continencia, cosas con las que el tabernáculo de la Iglesia se embellece especialmen-

202. 1 Tm 3, 15.
203. Hb 13, 15.
204. Sal 140, 2; Ef 5, 2.
205. Hch 2, 41; Hch 8, 27-40.
206. Sal 147, 14.
207. Rm 8, 3.

te. Las pieles, en efecto, que no tienen en sí mismas la fuerza vital que proviene de la naturaleza, se vuelven coloradas con la inmersión en el tinte rojo, lo cual enseña que la gracia que florece por medio del Espíritu no nace sino en aquellos que han dado muerte al pecado en sí mismos. En cuanto a si con el teñido de rojo se designa en el relato el pudor casto, esto lo dejamos al juicio de quien quiera (pensarlo así). La trabazón de crines, que proporciona un tejido áspero y recio, alude a la áspera austeridad que debilita nuestras pasiones familiares. La vida en virginidad, que mortifica la carne de quienes así viven, muestra en sí todos estos rasgos[208].

188. El que el interior de la tienda, que se llama Santo de los Santos, esté vedado a los muchos, no pensamos que desentone de la coherencia de nuestra interpretación. Pues en verdad que es cosa santa, y cosa santa entre las santas, intangible e inaccesible a los muchos, la verdad de los seres. Puesto que está asentada en la parte más íntima y secreta de la tienda del misterio, nosotros no debemos ocuparnos inoportunamente del conocimiento de los seres que están sobre nuestro comprensión, creyendo eso sí que lo buscado existe, aunque no sea patente los ojos de todos, sino que permanece inefable en las regiones secretas del espíritu.

208. Cf. 1 Co 9, 27. Tanto J. Daniélou como M. Simonetti aducen esta cita de 1 Co, con lo que indudablemente están interpretando que es el mismo San Pablo quien es presentado como ejemplo de la vida virginal y ascética. Advierte J. Daniélou (o. c., 232, nt 1) que nos encontramos aquí ante un fuerte elogio de la vida monástica. De hecho ya Orígenes había entendido en las túnicas de pieles una figura de las mortificaciones de los ascetas (ORÍGENES, *Homilías sobre el Éxodo*, XIII, 5, ed. cit., 267).

Las vestiduras sacerdotales

189. El ojo del alma de Moisés, instruido en estas cosas y otras semejantes, purificado por la visión del tabernáculo y elevado por tales maravillas, nuevamente asciende hacia la cumbre de otros conocimientos, al ser instruido sobre la vestimenta sacerdotal. A ella pertenecen la túnica, el efod, aquel pectoral que brillaba con los múltiples fulgores de las piedras, el turbante en torno a la cabeza y la lámina[209] que estaba arriba; los calzones, las granadas, las campanillas. Después, por encima de todo, el oráculo con el juicio, y la verdad que aparece en uno y en otro[210]; y, en fin, las cadenillas que los unen a ambas partes y en las que están inscritos los nombres de los patriarcas.

190. Los nombres mismos de la vestimenta hacen superflua una consideración total y particularizada de cada detalle. En efecto, ¿qué vestidos corporales tienen como nombre juicio, oráculo o verdad? Esto nos demuestra claramente que la palabra, por medio de estas cosas, no nos está describiendo una vestidura perceptible con los sentidos, sino cierto ornamento del alma tejido con la práctica de la virtud[211].

209. *Harás, además, una lámina de oro puro y en ella grabarás como se graban los sellos: Consagrado a Yahveh* (Ex 28, 36).

210. *En el pectoral del juicio pondrás el Urim y el Tummim, que estarán sobre el corazón de Aarón cuando se presente ante Yahveh. Así llevará Aarón constantemente sobre su corazón, delante de Yahveh, el oráculo de los hijos de Israel* (Ex 28, 30).

211. En sus *Homilías sobre el Padrenuestro*, Gregorio ha dedicado también amplio espacio a la aplicación ascética del simbolismo de las vestiduras del sacerdote del Antiguo Testamento. El simbolismo de las vestiduras del sacerdote del Antiguo Testamento, argumenta Gregorio, ha sido interiorizado en el Nuevo Testamento, en forma con-

191. Jacinto es el tinte de la túnica que cae hasta los pies. Algunos de los que nos han precedido en la interpretación dicen que el relato, con este tinte, designa el aire. Por mi parte, no sería capaz de decidir con exactitud si la plenitud de este color tiene algo en común con el color del aire[212]. Sin embargo, no rechazo esta interpretación, pues su sentido es coherente con una aplicación a la vida virtuosa, ya que significa que quien quiere consagrarse a Dios y ofrecer su propio cuerpo para el sacrificio y convertirse en víctima viva del sacrificio vivo y del culto espiritual[213], no debe dañar su alma con la vestimenta de una vida disipada y carnal, sino hacer ligeras como una tela de araña, por la pureza de las costumbres,

gruente con la exigencia de que el sacerdote se ofrezca a sí mismo como holocausto: «El Legislador espiritual (...) no muestra con un ornato ajeno, hecho de tintura y superfluo arte textil, la hermosura del sacerdote, sino que lo reviste con el propio y natural ornamento, hermoseándolo con la gracia de las virtudes en vez de hermosearlo con los variados ropajes teñidos (...) Y de esta forma lo prepara para que ofrezca a Dios, por medio del sacrificio místico, como ofrendas y víctimas, no otra cosa que a sí mismo (...) Quien se preparó de tal forma que tenga el valor de llamar con confianza a Dios Padre suyo, ése está revestido de aquella estola que ha descrito nuestro discurso, resuena con las campanillas, está adornado con los racimos de hiedra, resplandece con los fulgores de los mandamientos colocados en el pecho, lleva en los hombros a los patriarcas y a los profetas habiendo tomado las virtudes de estos como su propio ornamento; adorna su cabeza con la corona de la justicia, tiene el cabello perfumado con ungüento celeste, y se halla dentro de los santuarios celestes» (S. GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Padrenuestro*, III, PG 44, 1149-1152). Cf. L. F. MATEO-SECO, *Pensamiento de Gregorio de Nisa sobre el sacerdocio*, en VV. AA., *Mysterium et ministerium. Miscelánea en honor del profesor Ignacio Oñatibia*, Vitoria 1993, 434-448.

212. Éste es el mismo simbolismo utilizado por Filón (cf. *Vida de Moisés*, II, 118, ed. cit., 244).

213. Cf. Rm 12, 1.

todas las vestiduras de la vida, y acercarse así a lo que lleva a lo alto, a lo que es ligero y aéreo, para tejer de nuevo esta naturaleza corporal, de forma que, cuando oigamos la trompeta escatológica, nos encontremos sin carga y ligeros a la voz de quien convoca y, levantados en el aire, seamos elevados juntamente con el Señor[214], sin que ningún peso nos arrastre hacia la tierra[215]. Quien conforme a la exhortación del Salmista ha hecho adelgazar a su alma como la araña[216], se ha revestido de aquella túnica aérea que va de la cabeza a los pies. En efecto, la Ley no quiere que la virtud esté mutilada[217].

192. Las campanillas de oro colocadas entre las granadas designan el esplendor de las buenas obras. En efecto, dos son las cosas con las que se realiza la virtud: con la fe en Dios y con una vida según conciencia. El gran Pablo aplica estas granadas y estas campanillas a la vestidura de Timoteo al decir que debe tener fe y conciencia recta[218]. Así pues, que la fe resuene con sonido puro y

214. Cf. 1 Ts 4, 17.

215. Gregorio está hablando en perspectiva escatológica, es decir, en la perspectiva muerte-resurrección que ofrece 1 Co 15, 42-44: «Se siembra corrupción, resucita incorrupción (...) se siembra un cuerpo material, resucita un cuerpo espiritual». Según Gregorio, en la economía divina, la muerte humana tiene como fin el permitir que el hombre sea rehecho de nuevo mediante la resurrección. Cf. L. F. MATEO SECO, *La Teología de la muerte en la Oratio Catechetica Magna de San Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 1 (1969) 453-473.

216. Sal 38, 12.

217. Gregorio insiste en que la virtud implica una completa vida cristiana. En otros lugares, Gregorio llama virtud a la santidad cristiana en su conjunto, y «partes de la virtud» a lo que ahora se entiende por virtudes. Subraya así el crecimiento armónico de las virtudes. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *Enseñanza sobre la vida cristiana*, ed. cit., n. 81, 117-118.

218. 1 Tm 1, 19.

grande en la predicación de la santa Trinidad; que la vida imite la naturaleza del fruto de la granada[219].

193. Su apariencia es de algo incomestible por estar recubierta con una corteza dura y rugosa, pero su interior es grato de ver por la manera variada y hermosa de la colocación del fruto. Y es aún más grato de gustar, por ser dulce al paladar. El modo de vida sabio y austero no es agradable ni grato a los sentidos, pero está lleno de buenas esperanzas y madura en el tiempo oportuno. Cuando nuestro jardinero abra la granada de la vida en el tiempo oportuno y muestre la belleza de lo que se guarda en ella, entonces la participación en los propios frutos será dulce para quienes los disfruten. Pues dice el divino Apóstol que *toda disciplina en el presente no parece aportar gozo, sino tristeza* (eso es la primera impresión de quienes tocan la granada) *pero que después da un fruto de paz*[220]. Esto es la dulzura del interior comestible.

194. En el texto se ordena que la túnica esté también orlada con flecos[221]. Los flecos son colgantes esféricos que penden del vestido para adorno y no por necesidad. Aprendemos con esto que es necesario medir la virtud no sólo por el precepto, sino que hemos de buscar también lo que está más allá de lo exigido, de forma que se añada al vestido algo de adorno. Así se comportaba Pablo, que unía por su parte hermosos flecos a los preceptos. Aunque la Ley prescriba que *todos los que sirven*

219. Gregorio describe con fruición la belleza de la granada y aplica a la vida interior el significado «del tesoro que lleva dentro» y la forma en que protege su intimidad (*Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, XV, PG 44, 1108. Cf. también VII, PG 44, 929; IX, PG 44, 970).

220. Hb 12, 11.

221. Ex 28, 35.

al altar vivan del altar[222], y que *todos los que anuncian el Evangelio vivan de eso*, él hace gratuito el Evangelio, *pasando hambre, sed y estando desnudo*[223]. Éstos son los hermosos flecos, añadidura nuestra, que hermosean la túnica de los mandamientos.

195. Además, arriba, encima de la túnica, se ponen dos piezas de tela que caen desde los hombros y que cubren hasta el pecho y la espalda, unidos entre sí por dos broches a cada lado de los hombros. Estos broches son de piedras que llevan grabados los nombres de los patriarcas, seis en cada una. El tejido de estas piezas de tela es de diversos colores: el jacinto se entrelaza con la púrpura, y el rojo carmesí se mezcla con el lino fino; el hilo de oro está entretejido con todos estos colores hasta el punto hacer resplandecer una única hermosura en un tejido de tan diversos colores.

196. Lo que aprendemos de esto es lo siguiente: la parte superior del vestido, que se convierte propiamente en adorno del corazón, está hecha de la mezcla de muchas y diversas virtudes. El jacinto se entrelaza con la púrpura, pues la dignidad real se une a la pureza de la vida. El escarlata se mezcla con el lino, porque lo resplandeciente y limpio de la vida crece juntándose con el rojo del pudor. El oro que brilla entre estos colores designa el tesoro escondido en una vida así. Los nombres de los patriarcas, grabados junto a los hombros, contribuyen no poco a nuestro ornato, pues la vida de los hombres se encuentra enriquecida con los ejemplos de buenas obras que ellos (los patriarcas) han dado ya.

222. 1 Co 9, 13-14.
223. 2 Co 11, 7; 1 Co 4, 11.

197. Sobre este ornamento de las piezas de tela, aún desciende desde arriba otro ornamento. Los escudos de oro fijados a cada lado de los hombros, sostienen entre ellos un objeto de oro de forma cuadrangular resplandeciente de doce piedras colocadas en fila. Cuatro filas, cada una con tres piedras. Entre ellas no había ninguna igual a la otra, sino que cada una brillaba con sus resplandores especiales. Esta era la forma de este ornamento

198. La interpretación de los escudos suspendidos de los hombros designa las dos partes de la armadura contra el enemigo. De igual forma que la virtud está dirigida, como se ha dicho hace poco, por la fe y por la buena conciencia, es protegida a una parte y otra con la defensa de los escudos, y se hace invulnerable ante los dardos (del enemigo) *gracias a las armas de la justicia a derecha e izquierda*[224].

199. El ornamento cuadrado que cuelga de los escudos de una y otra parte y en el que, grabados en piedras, están los patriarcas que dan nombre a las tribus, designa el velo que protege el corazón. El relato nos enseña a través del vestido que aquel que ha rechazado al perverso arquero con estos dos escudos, adorna la propia alma con todas las virtudes de los patriarcas, cada uno resplandeciendo en forma diversa en el tejido de la virtud. La forma cuadrada significa la estabilidad en el bien, pues un objeto con esta forma es difícil de desplazar, al estar apoyado uniformemente en los ángulos por la rectitud de los lados.

200. Las cadenillas con que estos ornamentos se adhieren a los brazos, me parece que enseñan que, en lo que toca a la vida superior, es necesario unir la filosofía

224. 2 Co 6, 7.

práctica a la que se realiza en la contemplación, de forma que el corazón se convierte en símbolo de la contemplación y los brazos de las obras.

201. La cabeza adornada por la diadema significa la corona destinada a quienes han vivido rectamente. Ella está adornada con el nombre que está *grabado en la lámina de oro*[225] con caracteres indecibles. Quien está revestido con tales ornamentos no lleva calzado a fin de no estar recargado en la carrera, ni ser entorpecido con un revestimiento de pieles muertas, conforme a la interpretación que ya hemos hecho en la exégesis (del acontecimiento) de la montaña. En efecto, ¿cómo podría ser el calzado ornamento del pie, si ya en la primera iniciación al misterio ha sido rechazado como estorbo para la subida?

El relato de las tablas de la Ley

202. Aquel que ha pasado a través de las sucesivas ascensiones que hemos considerado, lleva en las manos las tablas hechas por Dios y que contienen la Ley divina. Estas se quiebran al chocar con la dureza de la resistencia de los pecadores. La clase de pecado fue la idolatría. Los idólatras habían esculpido la imagen de un becerro, que, una vez destruida por Moisés, fue disuelta en agua que se hizo beber a quienes habían pecado hasta que se hizo desaparecer totalmente la materia que había sido puesta al servicio de la impiedad de los hombres[226].

203. El relato anunció entonces, proféticamente, cosas que principalmente han sucedido ahora entre noso-

225. Ex 28, 36.
226. Ex 32, 15-20.

tros, en nuestro tiempo. Pues el error de la idolatría ha desaparecido completamente de la vida, absorbido por las bocas piadosas de quienes han realizado en sí mismos el aniquilamiento de la materia de la impiedad por medio de la confesión de la fe. Los misterios antiguamente bien asentados entre los idólatras se han convertido en agua que fluye sin consistencia, agua que es bebida por las mismas bocas que en otro tiempo eran seguidoras de los dioses. Así pues, cuando ves que quienes antes se arrodillaban ante esta vacuidad ahora destruyen y hacen desaparecer las cosas en las que habían puesto su confianza, ¿no te parece que el relato anuncia abiertamente que un día todo ídolo será absorbido por las bocas de aquellos que se han convertido del error a la piedad?[227].

204. Moisés arma a los levitas contra sus compatriotas. Y recorriendo el campamento de un extremo a otro, dan muerte en forma indiscriminada a los que encuentran, dejando a la punta de la espada la elección de a quienes quitar de en medio. Al causar la muerte por igual a todo el que encuentran, lo que decidía sobre la muerte de quienes eran suprimidos no era el ser enemigo o amigo, extranjero o vecino, pariente o extraño; la acometida de la mano era la misma, y actuaba en la misma forma contra todo al que atacaba.

227. Esta exégesis de Gregorio se sale un poco del hilo que viene siguiendo en el discurso: las tablas de la Ley se rompen por la dureza del suelo, que equivale a la dureza del corazón de los pecadores; el episodio de dar de beber a los idólatras el ídolo hecho polvo no es interpretado como castigo, sino como símbolo de que la idolatría iba a desaparecer deglutida precisamente por los idólatras al convertirse al cristianismo. Como anota M. Simonetti (o. c., 318), para realizar esta exégesis, Gregorio debía estar muy impresionado por el movimiento de conversiones que tenía lugar en su tiempo.

205. Quizás la lección útil que nos ofrece este relato sea la de que cae sobre ellos un castigo indiscriminado porque todos fueron cómplices con el pueblo entero en el mal, y todo el campamento se había hecho un solo hombre en el sentir. De igual forma que quien castiga con azotes a alguien sorprendido en un delito golpea con el látigo la parte del cuerpo que se le pone delante sabedor de que el dolor de una parte se extiende al todo, así también puesto que todo el cuerpo debía ser castigado igualmente por haber estado unido en el mal, el látigo corrigió al todo actuando sobre una parte.

206. Por tanto, si la cólera de Dios, al contemplar la misma maldad en muchos, no ha actuado contra todos sino sólo contra algunos, conviene tener en cuenta que la corrección ha sido hecha a causa del amor al hombre[228]; aunque no todos hayan sido castigados, con los golpes de algunos todos han sido corregidos para que se aparten del mal.

207. Esta consideración está hecha todavía al hilo de la literalidad del relato. El sentido espiritual quizás nos pueda aprovechar en el modo siguiente. El Legislador dijo a todos en una exhortación pública: *Quien esté a favor del Señor, que venga a mí*[229]. Es la voz de la Ley invitando a todos: Si alguien quiere ser amigo de Dios, que se haga amigo mío, de la Ley, pues efectivamente, si al-

228. Gregorio utiliza el término *philanthropía,* término que le es muy querido y que utiliza preferentemente referido a Dios, uno de cuyos títulos es precisamente este de amor al hombre. Es precisamente la divina *philanthropía* la causa de la Encarnación del Verbo. Opina J. H. Srawley que el concepto e incluso el término está tomado por Gregorio de Tt 3, 4 (cf. J. H. SRAWLEY, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1956, 64).

229. Ex 32, 26.

guien es amigo de Dios, se hace también amigo de la Ley. A todos los que se han reunido en torno a él a causa de este pregón, Moisés les ordena tomar la espada contra el hermano, el amigo y el vecino[230].

208. Si tenemos presente el contexto de la consideración espiritual, entendemos que todo aquel que presta atención a Dios y a la Ley se purifica con la muerte de las costumbres que habitan perversamente en él. En efecto, las palabras hermano, amigo o vecino no siempre están usadas por la Escritura en buen sentido, sino que hay veces en que el hermano es un extranjero, el amigo un enemigo, el vecino uno que se ha levantado como adversario. Entendemos por esto nuestros pensamientos íntimos, cuya vida causa nuestra muerte, y cuya muerte causa nuestra vida.

209. Concuerda esta interpretación con las cosas ya dichas en torno a Aarón, cuando, por su encuentro con Moisés, lo reconocimos como el que socorre y protege, el que realiza juntamente con él los prodigios contra los egipcios. Le conocemos justamente como mayor, ya que la naturaleza angélica e incorpórea fue hecha antes que la nuestra; como hermano, obviamente, por el parentesco de su naturaleza intelectual con nuestra naturaleza intelectual[231].

210. Existe la objeción de cómo se puede tomar en su sentido mejor el encuentro de Aarón, que se convirtió

230. Ex 32, 27.

231. Como anota M. Simonetti (o. c., 319) el hecho de que el ángel haya sido creado antes que el hombre no es un dato escriturístico, pero sí se encontraba como opinión muy frecuente entre los teólogos de la época de Gregorio. Ése es, p. e, el pensamiento de Basilio (*Sobre el Hexaemeron*, 1, 5, PG 29, 13) y de Gregorio de Nacianzo (*Discurso* 38, 9, PG 36, 320-321).

para los israelitas en servidor de la idolatría. Pero, en este lugar, el texto explica claramente la equivocidad de la «hermandad», pues el significado de esta palabra no es el mismo en todos los lugares, ya que toma este nombre en sentidos opuestos. Uno es el hermano que abate al tirano egipcio, y otro el que hace una copia del ídolo para los israelitas, aunque sea idéntico el nombre de ambos[232].

211. Contra hermanos de esta clase empuña Moisés la espada. Lo que ordena a los demás, sin duda lo establece también para sí mismo. La destrucción de un hermano de esta clase es la aniquilación del pecado. En efecto, todo el que hace desaparecer el mal metido dentro (de sí mismo) por la seducción del adversario, ese ha matado en sí mismo a quien vivía allí por el pecado.

212. Nuestra enseñanza en torno a esto se confirma aún más, si ponemos en relación algunos otros elementos del relato con la interpretación espiritual. Se dice, en efecto, que fue por orden de aquel Aarón por lo que ellos debieron desprenderse de sus zarcillos. El desprendimiento de estos se convirtió en materia del ídolo[233]. ¿Qué diremos? Que Moisés había adornado los orejas de los israelitas con adorno de zarcillos, que es la Ley, y que el falso hermano, por la desobediencia, quita el adorno colocado en las orejas y hace con el un ídolo.

213. La primera entrada del pecado fue el quitarse los zarcillos, esto es, la decisión de desobedecer al precepto. ¿Cómo estimar a la serpiente como amiga y vecina de

232. Esta interpretación es coherente con la que Gregorio ha propuesto al comienzo de esta parte (II, nn. 50-53).
233. Ex 32, 2-3.

los primeros padres[234], a ella que sugirió como cosa útil y buena apartarse del mandato de Dios? Esto es el quitarse de las orejas los zarcillos del precepto[235]. Por tanto, quien haya matado a tales hermanos, amigos y vecinos oirá de la Ley aquella palabra que cuenta el relato que dijo Moisés a quienes habían matado a esos tales: *Hoy cada uno habéis llenado vuestras manos para el Señor en el hermano y en el hijo, para que descienda sobre vosotros la bendición*[236].

214. Pienso que el recuerdo de aquellos que consintieron en el pecado se ha introducido oportunamente en el discurso. Aprendemos así que las tablas hechas por Dios, en las que había sido grabada la ley divina, cayeron en la tierra desde las manos de Moisés y, habiéndose roto con la dureza del suelo, Moisés las rehace de nuevo, aunque no sean enteramente las mismas, sino sólo lo escrito en ellas. En efecto, habiendo tomado las tablas de la materia de aquí abajo, las presenta al poder de quien graba en ellas la Ley, y así atrae de nuevo la gracia llevando la Ley en verdaderas tablas, al haber grabado Dios su palabra en la piedra.

215. Guiados por estas cosas, quizás sea posible alcanzar alguna inteligencia de la providencia de Dios en

234. J Daniélou (o. c., 252) se aparta aquí de la lectura de H. Musurillo (o. c., 107), ofreciendo la siguiente: «El quitarse los zarcillos ha sido el consejo de desobedecer al mandamiento, cuando la serpiente, habiéndose hecho pasar por amigo y prójimo ante nuestros primeros padres, les aconseja como cosa útil y buena rechazar la prescripción divina, lo que equivale a despojar el oído del zarcillo del precepto».

235. La fe entra por el oído (Rm 10, 17). Este pensamiento se encuentra en la base de la interpretación que Gregorio hace de los zarcillos: ellos son la obediencia a los preceptos de la Ley; quitárselos significa desobedecer.

236. Ex 32, 29.

favor nuestro. En efecto, si el divino Apóstol ha dicho la verdad llamando tablas a los corazones[237], es decir, a la parte superior del alma —y sin duda dice la verdad aquel que sondea por el Espíritu las profundidades de Dios[238]—, se puede deducir consecuentemente que, en el principio, la naturaleza humana estaba sin fracturas y era inmortal, moldeada por las manos divinas y embellecida con los caracteres no escritos de la Ley, pues físicamente estaba dentro de nosotros una voluntad conforme a la Ley, en el apartamiento del mal y en el honrar a la Divinidad[239].

216. Pero después de que sobrevino el ruido del pecado, al que el comienzo de la Escritura llama *voz de la serpiente*[240] y el relato de las tablas (llama) *voz de quienes comienzan un canto en la embriaguez*[241], entonces, las tablas se rompieron al caer a tierra. Y el verdadero Legislador, aquel de quien Moisés era figura, nuevamente labró para sí, de nuestra tierra, las tablas de la naturaleza. Pues su carne, que contiene a Dios[242], no ha sido hecha por obra del matrimonio, sino que él mismo es el cante-

237. *Evidentemente sois una carta de Cristo, redactada por ministerio nuestro, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón* (2 Co 3, 3).

238. 1 Co 2, 10.

239. Gregorio hace aquí un resumen de los acontecimientos fundamentales de la *economía de la salvación*, usando casi las mismas palabras que se encuentran en *La gran catequesis*, 7-8, ed. cit., 43-70.

240. Gn 3, 4.

241. Ex 32, 18.

242. *Theodóchos*. Es la misma expresión que se encuentra en *La gran catequesis*, 37, ed. cit., 130-131, en un contexto de fuerte afirmación de la presencia real del cuerpo de Cristo —cuerpo de Dios— en la Sagrada Eucaristía.

ro[243] de la propia carne grabada por el dedo de Dios. En efecto, el Espíritu Santo *descendió sobre la Virgen y la fuerza del Altísimo la cubrió con su sombra*[244]. Tras este acontecimiento, la naturaleza fue de nuevo irrompible, hecha inmortal por los caracteres grabados por el dedo. *Dedo* es el nombre dado muchas veces por la Escritura al Espíritu Santo[245].

243. Nuevamente se destaca el tema de la concepción virginal, ahora poniendo de relieve que es Dios mismo el cantero o alfarero del cuerpo de Cristo, en clara evocación del Dios que modela el cuerpo de Adán de tierra virgen. Gregorio suele expresar estas ideas con gran fuerza poética. He aquí cómo lo hace en el *Sermón sobre la Anunciación*, que se le suele atribuir. Gregorio imagina el diálogo del Verbo con el ángel Gabriel al enviarle a anunciar su concepción a la Virgen. Dice el Verbo a Gabriel: «Enséñale a Ella mi amor al hombre (*philanthropía*), a causa del cual quiero salir de ella al mundo como hombre para que, conocedora del designio divino, no se turbe al observar su gravidez. Preanúnciale el designio divino, para que no se turbe al contemplar la repentina gravidez de su vientre (...) Pues quiero renovar el género humano en el seno virginal; quiero en forma atemperada al hombre amasar de nuevo la imagen que modelé; quiero curar con una nueva modelación la primera imagen hecha pedazos. Modelé de tierra virgen al primer hombre a quien el diablo, tomándolo, lo arrastró y hundió como a enemigo y pateó mi imagen caída. Quiero ahora hacerme para mí de tierra virgen un nuevo Adán, para que la naturaleza se defienda a sí misma» (S. GREGORIO DE NISA, *Sermón sobre la Anunciación del Señor*, PG 62, 765). Cf. L. F. MATEO SECO, *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, cit., 385-399.

244. Lc 1, 35.

245. Ex 8, 19; Dt 9, 10; Lc 11, 20. Nótese la fuerza y seguridad con que Gregorio trata del Espíritu Santo como santificador de las almas. Él es el *dedo de Dios*, dice uniendo Lc 11, 20 con Lc 1, 35 y con Mt 12, 28. Encontramos idéntica exégesis en la *Homilías sobre el Cantar*, XIV (PG 44, 1076), uniendo la comparación de Dios que graba su Ley en el corazón a través del Espíritu Santo con el texto de Jn 7, 38: *El que crea en mí, como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva.*

217. De esta forma acontece una tal transformación de Moisés, tan grande y de tanta gloria, que el ojo de aquí abajo no podía soportar la manifestación de aquella gloria[246]. Quien ha sido bien instruido en el divino misterio de nuestra fe no desconoce cómo la interpretación espiritual concuerda con el relato. En efecto, aquel que ha restaurado nuestra naturaleza destrozada —por lo ya dicho, sabes bien quién es aquel que ha curado nuestras roturas—, tras haber elevado nuevamente la quebrada tabla de nuestra naturaleza a su primitiva belleza, habiéndola embellecido con el dedo de Dios, como se ha dicho, no es ya soportable a las miradas de los indignos, pues por la sobreabundancia de su gloria es ya inaccesible a quienes lo miran.

218. En verdad que *cuando venga en su gloria*, como dice el Evangelio, *y todos los ángeles con Él*[247], a duras penas los justos podrán contemplar su aspecto. En cuanto al que es injusto y al que pertenece a la secta judía, como dice Isaías, permanece incapaz de esta visión. *Que desaparezca el impío* —dice— *para que no vea la gloria del Señor*[248].

La epéktasis

219. Siguiendo la concatenación de las cosas que hemos examinado, nos hemos dejado llevar a la formula-

246. Ex 34, 29. Es el mismo San Pablo el que hace el paralelismo entre la gloria del rostro de Moisés al bajar del monte y la gloria de Cristo (2 Co 3, 12-4, 6).
247. Mc 8, 38.
248. Is 26, 11.

ción de una hipótesis de interpretación espiritual de este pasaje. Volvamos a la cuestión que nos habíamos propuesto: cómo aquel que ha visto a Dios claramente en estas teofanías (lo atestigua la palabra divina, cuando dice *cara a cara, como quien habla al amigo*[249]), al llegar aquí, como si nunca hubiese alcanzado lo que creemos (que alcanzó) por el testimonio de la Escritura, pide a Dios que se le aparezca, como si nunca hubiese visto a Aquel que se le ha aparecido continuamente[250].

220. La voz de lo alto accede ahora al deseo del que pide y no le rehúsa la entrega de esta gracia, pero nuevamente lo lleva a la desesperanza, al dejarle claro que lo que él busca es inalcanzable a la naturaleza humana[251]. A pesar de esto, Dios le dice que hay *un lugar junto a él*,

249. Ex 33, 11; cf. 1 Co 13, 12.

250. Gregorio inicia así el tratamiento más extenso de lo que constituye el núcleo del libro: la *epéktasis*, es decir, el progreso al infinito en la unión con Dios, y, por tanto, la explicación de cómo se unen para ver a Dios y «no verlo», poseerle y crecer siempre en esa posesión. Para ello vuelve decididamente a interpretar a Moisés como tipo del alma que se encamina hacia Dios.

251. Gregorio va a utilizar en estos párrafos toda su fuerza poética y su gran dominio de la paradoja para describir la situación del alma que ya posee a Dios, pero que nunca lo alcanzará del todo. Dios siempre está más allá de cualquier visión y de cualquier abrazo. En el párrafo que estamos comentando, Gregorio habla en este sentido de la desesperanza —la *anelpistía*— como constitutivo esencial de la relación del alma con Dios. Existe un pasaje paralelo de igual belleza, en el que Gregorio describe esto mismo refiriéndose a las relaciones del alma-esposa con Cristo, comentando Ct 5, 7: *Me golpearon, me hirieron*. «El alma, que busca a aquel al que no encuentra y llama a aquel al que ninguna palabra puede abarcar, es enseñada aquí por los centinelas que ama lo que nadie puede conseguir y que desea aquello que no cae bajo los sentidos, con lo que sucede que ella es herida en alguna forma por la desesperanza (*anelpistía*) como por un azote (...) Pero descubre que el verdadero gozo del deseo está en avanzar siem-

y en ese lugar *una peña*, y en la peña *una hendidura*[252] en la cual manda a Moisés que se sitúe. Después Dios pone la mano en la boca de aquella hendidura y, pasando delante, llama. Al ser llamado, Moisés sale fuera de la peña, ve las espaldas de quien lo ha llamado, y así parece que ha visto al que buscaba, pues se cumple la promesa de la voz divina.

221. Si uno se aferra a la letra, el sentido de estas cosas no sólo permanece oscuro a quien lo examina, sino que ni siquiera estará libre de una concepción inverosímil de Dios. En efecto, *parte anterior* y *parte posterior* existen sólo en las cosas que tienen figura, y toda figura es límite de un cuerpo. Por lo tanto, quien imagina una figura delimitando a Dios, no pensará que Él está libre de una naturaleza corporal. Ahora bien, todo cuerpo es evidentemente compuesto. Lo compuesto está constituido por la concurrencia de elementos heterogéneos. Nadie diría que lo compuesto es indisoluble. Lo que se puede disolver no puede ser inmortal. En efecto, la corrupción es la disolución de lo que está compuesto.

222. Si uno toma a la letra lo de *espaldas de Dios*, por vía de consecuencia será llevado necesariamente a un absurdo. En efecto, *delante* y *detrás* sólo se dan en lo que tiene figura, y la figura sólo se da en lo que tiene cuerpo. Y éste, por su propia naturaleza, puede ser dividido, puesto todo lo compuesto puede dividirse. Lo que puede ser dividido no puede ser inmortal. Por tanto quien es esclavo de la letra pensaría consecuentemente que la Di-

pre en el buscar, y en no cesar nunca de avanzar, al engendrar siempre el deseo que ya ha satisfecho otro nuevo deseo más sublime» (S. GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, XIII, PG 44, 1037).

252. Ex 33, 21-23.

vinidad está sometida a la corrupción. Y sin embargo, Dios es inmortal e incorruptible[253].

223. Pero entonces, ¿qué interpretación que esté más allá del sentido literal será coherente con la letra? Si una parte nos obliga, en el contexto del discurso, a buscar otra interpretación de las palabras escritas, sin duda que convendrá hacer lo mismo con respecto al todo. Lo que entendamos de una parte, eso mismo hemos de tomar necesariamente con respecto al todo, pues no existe un todo, si no está compuesto de partes. Por tanto, el lugar cercano a Dios, y la piedra en este lugar, y en ella el lugar que se llama hendidura, y la entrada de Moisés allí, y la extensión de la mano de Dios hasta la boca de la hendidura, y su paso, y la llamada, y después de esto la contemplación de las espaldas, todo esto será considerado en forma más adecuada si se sigue la norma de la interpretación espiritual.

224. ¿Cuál es el significado? Que de igual forma que los cuerpos pesados, si alguno recibe un impulso en un plano inclinado, aunque nadie lo empuje después de este primer movimiento, si no hay nadie que corte el impulso con un obstáculo, son empujados por sí mismos hacia abajo con fuerza por la pendiente mientras que el plano permanezca inclinado cuesta abajo, así en forma contraria, el alma que se libera de la pasión terrena, se vuelve ligera y veloz, echando a volar desde abajo hacia las cosas de arriba, hacia lo alto[254].

253. Argumentación de gran fuerza dialéctica muy del gusto de la Segunda Sofística para demostrar la correlación existente entre inmortalidad de Dios, simplicidad e incorporeidad. Anota M. Simonetti (o. c., 323) que esta insistencia en la incorporalidad de Dios hace pensar en que Gregorio se está dirigiendo a ambientes monásticos en los que, con frecuencia, se daban tendencias antropomorfitas.

254. Gregorio utiliza aquí la imagen del *vuelo del alma*, de ascendencia platónica (*Fedro*, 246). El alma vuela hacia arriba atraída por el

225. Y como nadie arriba corta su impulso (pues la naturaleza del bien atrae hacia sí a quienes levantan los ojos hacia ella), el alma siempre se eleva sobre sí misma, *en tensión* por el deseo de las cosas celestiales, como dice el Apóstol, *hacia las cosas que están delante*[255], y elevará su vuelo cada más hacia lo más alto[256].

226. En efecto, gracias a lo ya conseguido desea no renunciar a lo que está arriba y torna incesante su impulso hacia las cosas de arriba, renovando siempre con lo ya conseguido la tensión hacia el vuelo. En efecto, el obrar de la virtud alimenta su fuerza en el cansancio, ya que su tensión no disminuye por el esfuerzo, sino que aumenta.

227. Por esta razón decimos que el gran Moisés, a pesar de hacerse cada día más grande, nunca se detuvo en el camino hacia arriba, ni se se puso a sí mismo ningún límite en el esfuerzo hacia la cumbre, sino que una vez

bien, en forma parecida a como un cuerpo pesado cae hacia la tierra atraído por la fuerza de la gravedad. Se siente aquí la influencia de Jn 6, 44 (*Nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo atrae*). En las *Homilías al Cantar de los Cantares*, XV (PG 44 1101), Gregorio dice que, al contemplar el bien, «el alma recupera sus alas».

255. Flp 3, 13.

256. «Lo que es más notable —escribe J. Daniélou— es la insistencia que pone (Gregorio) sobre la idea de que toda adquisición es punto de partida de un nuevo progreso. Es siempre la idea de que la participación acrecienta la capacidad. Se puede ver también el subrayado puesto en que la actividad espiritual se mantiene precisamente por el ejercicio. Todo este pasaje nos orienta hacia la perspectiva de una ascensión vertiginosa, de una subida sin límite, en la que el alma, atraída por la fuerza irresistible del bien, es elevada sin fin por una gravitación hacia las alturas. Es el *pondus ad sursum*, el peso hacia arriba agustiniano» (J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 296-297).

que puso el pie en la escala *en cuya cima estaba Dios*[257], como dice Jacob, subió ininterrumpidamente al escalón superior, sin cesar nunca de subir, porque siempre hay un escalón más alto que aquel al que ya se ha llegado[258].

228. (Moisés) rechaza el parentesco aparente con la reina de los egipcios. Se hace vengador del hebreo. Se traslada a una vida solitaria en el desierto, no turbada por el contacto con los hombres. Pastorea allí en sí mismo el rebaño de animales domados. Ve el esplendor de la luz. Torna ligera su subida hacia la luz despojándose del calzado. Conduce a la libertad a sus parientes y compatriotas. Ve hundirse al enemigo, anegado por las olas.

229. Permanece bajo la nube. Sacia la sed con la piedra. Recolecta pan en el cielo. Después, con la elevación de las manos, vence al extranjero. Oye la trompeta. Entra en la tiniebla. Penetra en las estancias inaccesibles del tabernáculo no hecho por mano de hombre. Aprende las cosas inefables del sacerdocio divino. Destruye al ídolo. Aplaca a Dios. Restablece la ley quebrada por la maldad de los judíos.

230. Resplandece por la gloria y, alzado por estas elevaciones, aún arde en deseos, y no se sacia de tener más; aún tiene sed de aquello de que ha sido saciado completamente, y pide obtenerlo como si nunca lo hubiese obtenido, suplicando a Dios que se le revele no en

257. Gn 28, 12.
258. En estos párrafos claves del libro, Gregorio utiliza con profusión imágenes y símbolos que serán perpetuos en el lenguaje de los místicos cristianos. A la imagen del vuelo del alma, se añade ahora la de la escala mística, lógicamente evocando la escala de Jacob. Gregorio volverá sobre esta imagen con frecuencia. Cf. *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, V, PG 44, 876; VIII, PG 44, 941. Esta imagen aparece a veces unida a la de carrera o a la de subida al monte.

la forma en que él es capaz de participar en de ello, sino tal cual Él es.

231. Este sentimiento me parece el propio de un alma poseída por la pasión del amor hacia la Belleza esencial: la esperanza no cesa de atraer desde la belleza que se ha visto hacia la que está más allá, encendiendo siempre en lo que ya se ha conseguido el deseo hacia lo que aún está por conseguir. De donde se sigue que el amante apasionado de la Belleza, recibiendo siempre las cosas visibles como imagen de lo que desea, anhela saciarse con el modelo originario de esa imagen[259].

232. Y esto es lo que quiere la súplica audaz y que sobrepasa el límite del deseo: gozar de la belleza, no a

259. Nos encontramos en el núcleo más íntimo del pensamiento niseno. La clave de la *epéktasis* se sitúa en la naturaleza misma de la «pasión del amor hacia la belleza esencial». Gregorio utiliza aquí el término *eros*, que sirve para designar la pasión amorosa. «El eros —escribe J. Daniélou— designa la locura de amor (...) Hay que unir esta expresión a las de sobria ebriedad y éxtasis para describir el estado del alma a la que arrebata la presencia más intensa de Dios y la arroja a una especie de locura» (J. DANIÉLOU, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, cit., 1880-1881). Es el mismo Gregorio el que nos da la razón que le mueve a elegir la palabra *eros*: «La Escritura para hacernos comprender sus más altas enseñanzas, ha tomado como símbolo lo que hay de más violento en nuestras pasiones, me refiero a la pasión del amor (*erotiké páthos*), para que nos demos cuenta de que el alma que contempla la Belleza inaccesible de la naturaleza divina se enamora de ella lo mismo que el cuerpo tiene pasión por lo que le es connatural, y cambia la pasión en impasibilidad de forma que habiéndose extinguido en nosotros toda pasión carnal, nuestra alma arde amorosamente con la sola llama del Espíritu, ardiendo con aquel fuego que el Señor vino a traer a la tierra (Lc 12, 49)» (S. GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, I, PG 44, 773). Se trata de un *eros* que Gregorio califica en las mismas *Homilías* (XIII, PG 44, 1048) como «caridad (*agapé*) intensa».

través de espejos y reflejos, sino cara a cara[260]. La palabra divina concede la petición a través de lo mismo con que la rechaza, mostrando en pocas palabras un abismo inconmensurable de conocimiento. En efecto, la magnanimidad de Dios le concede (a Moisés) saciar el deseo, pero no le promete ningún reposo ni hartura de ese deseo[261].

233. Pues no se hubiese mostrado a sí mismo a su siervo, si la visión hubiese sido tal que detuviese el deseo del que veía, pues en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo. Por eso dice: *No podrás ver mi rostro. En efecto, ningún hombre verá mi rostro y seguirá viviendo*[262].

234. El relato dice esto no como si el mostrarse convirtiese (a Dios) en causa de muerte para quienes le vean. ¿Cómo podría el rostro de la vida convertirse jamás en causa de muerte para quienes se le acercan? Sino que, puesto que Dios es por esencia el que da la vida, y puesto que un rasgo esencial del conocimiento de la naturaleza divina es el de estar por encima de todo conocimiento, quien piensa que Dios es alguna de las cosas ahora conocidas, ese no tiene vida, pues se ha desviado del ser de los seres hacia lo que, con una fantasía fuera de razón, se piensa que existe.

235. Pues lo que verdaderamente existe es la vida verdadera. Y esto es inaccesible al conocimiento. Si pues

260. 1 Co 13, 12.

261. Observa M. Simonetti (o. c., 325) que Orígenes había hecho de la hartura del bien la causa del pecado inicial del hombre. Gregorio, al subrayar la infinitud del bien y la insaciabilidad del hombre, destaca que ese riesgo de hartura no existe en el cielo y, por lo tanto, que es imposible que allí se de la posibilidad de pecar, mostrando así un neto distanciamiento de Orígenes en esta cuestión.

262. Ex 33, 20.

la naturaleza que da la vida trasciende todo conocimiento, aquello que es abarcado por el conocimiento ciertamente no es la vida. Lo que no es la vida no tiene una naturaleza apta para dar la vida. Por esta razón, se da satisfacción al deseo de Moisés precisamente en aquello en que este deseo queda sin satisfacer.

236. En efecto, aprende de lo ya dicho que la Divinidad, por propia naturaleza, es inabarcable, pues no está circunscrita por ningún límite. Pues si se pensase a la Divinidad con algún límite, sería necesario considerar juntamente con el límite lo que hay más allá (de ese límite). En efecto, lo que está limitado termina ciertamente en alguna cosa, como el aire es el límite de los animales terrestres, y el agua el límite de los acuáticos. Y puesto que el pez está rodeado por el agua en todas partes, y el pájaro por el aire, y el medio del agua en el caso de los acuáticos y el del aire en el caso del pájaro es la señal del límite en el punto extremo que abarca al pájaro o al pez al cual delimitan el agua o el aire, así necesariamente, si se piensa la Divinidad dentro de un límite, es necesario que esté abarcada por algo heterogéneo a su naturaleza, y la lógica demuestra que el continente es mayor que el contenido.

237. Se afirma que la Divinidad es la Belleza esencial. Ahora bien, lo que tiene una naturaleza distinta a lo bello es ajeno a lo bello, y lo que es ajeno a lo bello pertenece a la naturaleza del mal[263]. Se ha demostrado que el continente es mayor que el contenido. Síguese necesa-

263. En estos párrafos, Gregorio utiliza *kalós* (bello) como sinónimo de *agathós* (bueno), intentando un evidente juego de palabras Belleza-Bondad, que hemos procurado conservar en nuestra traducción. Lo que no es bello (bueno) eso tiene que ser malo, pues es lo distinto a lo que es bueno, argumenta Gregorio.

riamente que quienes estiman que la Divinidad está contenida en un límite, deben admitir también que está abarcada por el mal.

238. Siendo evidentemente menor la naturaleza de lo contenido que la de lo que lo contiene, se sigue la superioridad de lo más vasto. Por tanto quien encierra a la Divinidad en un límite establece que la belleza está dominada por su contrario. Pero esto es absurdo. No se pensará, pues, en ningún límite de la naturaleza infinita. Lo que no está limitado no tiene una naturaleza que pueda ser comprendida. He aquí por qué todo el deseo hacia lo bello, que atrae hacia aquella ascensión, se agranda constantemente junto con la carrera de quien se apresura hacia la belleza.

239. Esto es ver realmente a Dios: no encontrar jamás la saciedad del deseo[264]. Es totalmente inevitable que quien ve se inflame en deseos de ver aún más precisamente a causa de aquellas cosas que es posible ver. Y de esta forma ningún límite interrumpirá el progreso en la ascensión hacia Dios, por no haber límite en la Belleza, ni ser interrumpido por ninguna hartura el aumento del deseo hacia la Belleza.

240. ¿Cuál es aquel lugar cercano a Dios? ¿Qué es la piedra? ¿Y cuál es de nuevo la hendidura en la piedra? ¿Qué es la mano de Dios que tapa la hendidura de la piedra? ¿Qué es el paso de Dios? ¿Qué es su espalda, cuya visión promete Dios a Moisés cuando pedía ver su rostro?

264. Ver a Dios es «no encontrar jamás saciedad al deseo». J. Daniélou hace notar que en esta fórmula se encuentra un progreso con respecto a la utilizada en la teofanía anterior: «ver consiste en no ver» (II, n. 163), con lo que es claro que Gregorio está tratando este pasaje como una nueva y más sublime teofanía.

241. Es necesario que cada uno de estos dones sea verdaderamente grande y digno de la magnificencia del dador, hasta el punto de estimar esta promesa más espléndida y elevada que todas las teofanías otorgadas ya al gran servidor. Pero ¿cómo puede uno deducir de estas palabras la cima a la que Moisés pide subir tras tantas ascensiones, y hacia cuya subida Aquel que hace *cooperar todas las cosas al bien de quienes aman a Dios*[265] conduce diciendo: *He aquí un lugar junto a mí*[266]?

242. He aquí una interpretación que se armoniza fácilmente con las cosas que ya se han considerado. Al hablar de lugar, no delimita cuantitativamente lo que muestra (pues no existe medida de lo que carece de cantidad), sino que conduce al oyente hacia lo infinito e ilimitado por medio de la consideración de lo limitado por una medida. El relato parece significar esto: Puesto que el deseo te lanza hacia lo que está delante y no tienes ninguna hartura en tu carrera, y el bien no tiene límite alguno, sino que el deseo se orienta siempre hacia aquello que es aún más grande, hay tanto lugar junto a mí, que quien corre en él jamás podrá alcanzar el final de la carrera.

243. Pero, desde otro punto de vista, la carrera es quietud. *Colócate* —dice— *sobre la peña*[267]. Esto es lo más paradójico de todo: cómo la quietud es lo mismo que el movimiento. En efecto, quien corre no está quieto, y quien está quieto no marcha hacia arriba; aquí, en cambio, el permanecer estable se origina por caminar hacia arriba. Esto quiere decir que cuanto más sólida y fir-

265. Rm 8, 28.
266. Ex 33, 21.
267. Ex 33, 21.

memente se mantiene uno en el bien, tanto más consuma la carrera de la virtud. Quien es inestable y vacilante en cuanto a la base de sus convicciones, por carecer de una segura estabilidad en el bien, *sacudido por las olas y llevado de un lado a otro*, como dice el Apóstol[268], al estar agitado y dudoso en su concepción de los seres, jamás alcanzará la cumbre de la virtud.

244. Los que suben una cuesta de arena, aunque den grandes pasos, se fatigan con poco resultado, pues sus pies se hunden siempre juntamente con la arena; se esfuerzan en el movimiento, pero de este movimiento no obtienen ningún avance. Pero si alguien, como dice el salmo, saca sus pies del cieno del abismo[269], y los coloca sobre la piedra (la piedra es Cristo, virtud perfecta[270]), cuanto más *firme e inamovible* se hace en el bien conforme al consejo de San Pablo[271], tanto más veloz corre su carrera, sirviéndose de la estabilidad como de alas: en su marcha hacia arriba, el corazón, por su seguridad en el bien, le sirve de alas. Así pues (Dios), al mostrar a Moisés el lugar, lo excita a la carrera. Al prometerle estabilidad sobre la piedra, le muestra la forma de correr este certamen divino.

245. En cuanto al espacio que hay en la peña, al que el relato llama *hendidura*, hermosamente lo ha interpretado el divino Apóstol con sus propias palabras, diciendo que una morada celestial no echa por mano de hombre está preparada en la esperanza para aquellos cuya tienda terrena sea disuelta[272].

268. Ef 4, 14.
269. Sal 40, 3.
270. 1 Co 10, 4.
271. 1 Co 15, 58.
272. 2 Co 5, 1.

246. Aquel que en verdad ha consumado la carrera, como dice el Apóstol[273], en aquel estadio ancho y espacioso al que la palabra divina llama *lugar*, y ha guardado efectivamente la fe, como dice el símbolo[274], ése, habiendo asentado sus pies sobre la peña, será recompensado con la corona de la justicia por manos del presidente del certamen[275]. Este premio es llamado por la Escritura de diversas formas.

247. Lo mismo que es llamado aquí *cavidad de la peña*, en otros lugares es llamado jardín de felicidad, tienda eterna, morada cabe el Padre, seno del patriarca, tierra de los vivientes, agua del descanso, Jerusalén celestial, reino de los cielos, premio de los elegidos, corona de gracias, corona de felicidad, corona de hermosura, torre de poder, banquete de fiesta, estar sentado junto a Dios, trono para juzgar, lugar ilustre, tienda escondida[276].

248. Así pues, decimos que la entrada de Moisés en la peña designa la misma realidad que todas estas expresiones. Puesto que la peña es interpretada por Pablo como Cristo[277], y creemos que en Cristo está la esperanza de todos los bienes (sabemos, en efecto, que en Él están todos los tesoros de los bienes[278]), quien ha alcanza-

273. 2 Tm 4, 7.

274. Literalmente: como dice el *enigma*. Se refiere Gregorio a la estabilidad de la roca a la que se asemeja la estabilidad de la fe.

275. Cristo es presentado aquí como el *agonothetés*, el presidente del certamen, es decir, el que dará la corona de la gloria.

276. La recompensa celestial es descrita aquí recurriendo a una larga lista de imágenes contenidas en la Sagrada Escritura. He aquí los pasajes citados según el elenco que ofrece M. Simonetti (o. c., 328): Gn 3, 23; Lc 16, 9; Jn 14, 2; Lc 16, 22; Is 38, 11; Sal 23, 2; Ga 4, 26; Mt 3, 2; Flp 3, 14; Pr 1, 9; 4, 9; Is 62, 3; Sal 61, 4; Ap 3, 21; Sal 89, 15; Is 56, 5; Sal 27, 5.

277. 1 Co 10, 4.

278. Col 2, 3.

do algún bien, ése ciertamente está en Cristo, el cual contiene todo bien[279].

Caminar detrás del Señor Dios

249. Quien ha avanzado hasta este punto y ha estado protegido por la mano de Dios, como ha puesto de relieve el relato (la mano quizás sea la fuerza de Dios, creadora de los seres, el Unigénito de Dios por medio del cual han sido hechas todas las cosas[280], el cual es también lugar para quienes corren; es, según su propia expresión[281], camino de los que corren, y es también roca para quienes están firmes, y casa para aquellos que han alcanzado el reposo), ése se sentirá llamar, y verá la espalda del que llama, esto es: *Marchará detrás del Señor Dios*[282], conforme prescribe la Ley[283].

279. Gregorio cierra el pasaje clave del libro destacando el fuerte cristocentrismo de la espiritualidad cristiana. En Cristo está la esperanza de todos los bienes, porque Él lo abarca todo y en Él se contiene todo bien. De ahí que Cristo mismo sea el premio, la roca, la tierra prometida y la heredad de los santos. Es *en* Cristo donde el alma se encuentra con Dios: a través de los sacramentos y de la fe; y más adelante, en el camino místico. Es en su unión con Él como el hombre puede saciar su sed de infinito que es, al mismo tiempo, insaciable, porque es infinita. Cf. L. F. MATEO SECO, *La cristología del In Canticum Canticorum de Gregorio de Nisa*, en H. DROBNER (ed.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike*, Leiden 1990, 173-190.

280. Jn 1, 3.

281. Cf. Jn 14, 6; cf. 1 Tm 4, 7.

282. Dt 13, 5.

283. El Señor aparece así como *camino* de los que corren y como *término*. Él es el camino porque es la meta. Gregorio identifica evidentemente aquí Dios-Logos-Cristo, de forma que seguimiento de

250. También el gran David, al oír esto, lo entendió, cuando dice a *quien habita bajo la protección del Altísimo: Él te cubrirá con sus alas*[284], que es lo mismo que encontrarse detrás de Dios (las alas se encuentran a la espalda), y grita con respecto a sí mismo: *Mi alma se ha adherido a Ti, tu diestra me ha sostenido*[285]. ¿Ves cómo concuerda el salmo con el relato? De igual forma que este dice aquí que la diestra ha protegido a quien estaba adherido a Dios, así también allí la mano toca a quien espera en la peña la palabra divina, y le pide que le siga.

251. También el Señor que, al convertirse en plenitud de la propia Ley, recibía la riqueza de Moisés, se dirige en forma parecida a sus discípulos, y desvela claramente las cosas que habían sido dichas en figuras, cuando dice *si alguien quiere venir detrás de Mí*[286]. No dijo: «Si alguno quiere ir delante de Mí». Y dirige la misma invitación a quien le suplicaba por la vida eterna: *Ven y sígueme*[287]. Ahora bien, quien sigue ve la espalda.

252. Por consiguiente, Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduzca, eso es ver a Dios. Su *paso* indica que guía a quien lo sigue. Para quien ignora el camino, no es posible recorrerlo con seguridad más que siguiendo detrás de quien guía. Por esta razón quien guía, yendo delante, muestra el camino a quien le sigue, y quien sigue no se apartará del

Dios y seguimiento de Cristo es lo mismo. Para una teología de la *sequela Christi* en Gregorio, cf. *Gregorio de Nisa. Sobre la vocación cristiana*, ed. cit., 9-20.

284. Sal 91, 4.

285. Sal 63, 9.

286. Lc 9, 23.

287. Lc 18, 22.

buen camino si mira continuamente a la espalda de quien conduce[288].

253. Quien en su movimiento se deja llevar hacia los lados, o se coloca mirando de frente al guía, inventa otro camino para sí, y no aquel que le muestra el guía. Por esta razón dice Dios a aquel a aquel que es guiado: *Mi rostro no será visto por ti*[289], esto es, no te pongas de frente a quien guía, pues obviamente la carrera sería en sentido contrario. El bien no mira en forma opuesta al bien, sino que lo sigue.

254. Lo que conocemos como contrario al bien, eso se le pone en frente. El mal mira a la virtud en sentido contrario; la virtud, en cambio, no es mirada en forma opuesta por la virtud. Por esta razón, Moisés no mira ahora a Dios de frente, sino que mira lo que está detrás de Él. Pues quien mira de frente no vivirá, como atestigua la palabra divina: *Nadie verá el rostro del Señor y vivirá*[290].

255. Ves cuán importante es aprender a seguir a Dios: aquel que ha aprendido a colocarse a la espalda de Dios, tras aquellas altas ascensiones y las terribles y maravillosas teofanías, ya casi en la consumación de su vida, apenas se estima digno de esta gracia. A quien de esta forma sigue a Dios, no le detiene ninguna de las contradicciones suscitadas por el mal.

288. Anota J. Daniélou (o. c., 281, nt. 2) que nos encontramos no sólo ante una doctrina del seguimiento de Cristo, sino ante la enseñanza de «dejarnos conducir» por Él, es decir, ante una doctrina del abandono en la voluntad divina. Cf. además S. GREGORIO DE NISA, *Homilías sobre el Cantar de los Cantares*, XII, PG 44, 1025-1027.

289. Ex 33, 20.

290. Ex 33, 20.

Por encima de la envidia

256. Pues tras esto, nace contra él la envidia de los hermanos. La envidia, la pasión malvada primordial, padre de la muerte, primera puerta del pecado, raíz del mal, origen de la tristeza, madre de las desgracias, fundamento de la desobediencia, principio de la vergüenza. La envidia nos arrojó del paraíso convirtiéndose en serpiente para daño de Eva. La envidia nos ha separado con un muro del árbol de la vida, nos ha despojado de las vestiduras sagradas y, para vergüenza, nos ha revestido con hojas de higuera[291].

257. La envidia armó a Caín contra su naturaleza, e inauguró la muerte castigada siete veces. La envidia hizo esclavo a José. La envidia es aguijón portador de muerte, arma oculta, enfermedad de nuestra naturaleza, veneno bilioso, putrefacción voluntaria, venablo cruel, locura del alma, fuego que abrasa el corazón, llama que devora las entrañas.

258. Para ella, es una desgracia no el propio mal, sino el bien ajeno y, viceversa, es un buen suceso no el bien propio, sino el mal del prójimo. La envidia, que se entristece con los éxitos de los hombres y se alegra con sus desgracias. Dicen que los buitres, devoradores de ca-

291. Las vestiduras *sagradas* de que están revestidos los primeros padres significan la condición privilegiada de Adán y Eva antes de la caída, mientras que las hojas de higuera —las túnicas de pieles— significan la animalidad pasional de que fue revestida la naturaleza humana tras la caída. Gregorio trae esto a colación hablando de la envidia, porque es la envidia la que incita al diablo a tentar al hombre. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *La gran catequesis*, 8, ed. cit., 59-60. Frente a Dios que es el gran amante del hombre (*philánthropos*) el demonio aparece como el gran envidioso.

dáveres, son aniquilados por el perfume, pues su naturaleza se ha hecho afín a lo maloliente y podrido. Así también quien está dominado por esta enfermedad se consume con la buena suerte del prójimo como con la presencia de un perfume, y si ve algún sufrimiento por alguna desgracia, revolotea sobre ello, y mete su pico torcido, sacando a la luz los aspectos ocultos de la desgracia.

259. La envidia ha atacado a muchos antes de Moisés. Habiéndose arrojado contra este gran hombre, se pulveriza como un vaso de arcilla estrellado contra una piedra. En esto, sobre todo, se mostró el premio de caminar detrás de Dios como hizo Moisés; él había corrido en el lugar divino, había permanecido firme sobre la peña y, metido en su hendidura, había sido protegido por la mano de Dios, y había marchado detrás de quien guiaba, sin mirarlo frente a frente, sino viendo su espalda.

260. Y que él alcanzó por sí mismo la felicidad al seguir a Dios se demuestra en que se mostró más elevado que el tiro de arco. La envidia, en efecto, envió su venablo contra él, pero el tiro no alcanzó la altura en que se encontraba Moisés. La cuerda del arco de la maldad no tuvo fuerza suficiente para lanzar esta pasión tan lejos como para que se le contagiase esta enfermedad (a Moisés) desde los que ya habían caído en ella. Aarón y María, roídos por la pasión de la envidia, se convirtieron en un arco hecho de celos lanzando contra él la palabra como un dardo.

261. Pero él estaba tan lejos de participar en la enfermedad, que curó la dolencia de quienes habían enfermado. No sólo permaneció quieto, sin dejarse llevar por la venganza contra los que le habían hecho daño, sino que aplacó a Dios en favor de ellos, mostrando con su acción —pienso— que quien se encuentra bien protegido con el escudo de la virtud no es arañado por las puntas de los dardos.

262. Él, en efecto, embota la punta de las armas, y la solidez de la armadura las hace rebotar hacia atrás. La armadura que protege de estos dardos es el mismo Dios, del cual se reviste quien combate por la virtud. *Revestíos*, dice, *de nuestro Señor Jesucristo*[292], esto es, de la armadura completa, sin fisuras. Moisés, bien protegido por ella, hizo ineficaz al malvado arquero.

263. En efecto, ni él fue presa de un impulso de venganza contra los que le habían hecho daño, ni después de que ellos habían sido condenados por un juicio irreprochable ignoró lo que es justo según la naturaleza[293], sino que se hizo suplicante ante Dios en favor de los hermanos. Ciertamente no lo habría hecho, si no hubiese estado detrás de Dios, que le había mostrado su espalda como guía segura de la virtud.

264. Las cosas que siguen son parecidas. Puesto que el enemigo natural de los hombres no encontró en él campo para el daño, vuelve la guerra contra los más fáciles de cazar. Y habiendo lanzado en el pueblo, como un dardo, la pasión de la gula, les preparó para comportarse al modo egipcio en lo que concierne al paladar, haciéndoles preferir las ansiadas carnes de Egipto a aquel alimento celestial.

265. Pero él, manteniendo su alma en lo alto, sobrevolaba por encima de semejante pasión y estaba todo entero pendiente de la herencia futura, prometida por Dios a quienes saliesen del Egipto espiritual y marchasen hacia aquella tierra en la cual mana leche mezclada con miel.

292. Rm 13, 14; Ef 6, 13.

293. Se está refiriendo a que la naturaleza —el parentesco—, exige que se viva la virtud de la piedad, es decir, que se defienda a los parientes.

Por esta razón constituyó exploradores que informasen de los bienes de aquella tierra[294].

266. Los portadores de buenas esperanzas son, a mi parecer, las consideraciones nacidas de la fe, que fortalecen la esperanza con los bienes que están preparados; los que causan la desilusión de las mejores esperanzas son los pensamientos que provienen del enemigo, los cuales debilitan la fe en la promesa. Sin tomar en cuenta ninguna palabra de los adversarios, Moisés estimó digno de fe a quien daba las mejores referencias acerca de aquella tierra.

267. Jesús era el jefe de la mejor exploración y el que con su autoridad daba credibilidad a las noticias. Al mirarle, Moisés tuvo por indudables las esperanzas de estos bienes futuros, tomando el racimo de uvas, transportado por él en pértigas, como signo de las riquezas de allí[295]. Evidentemente, al oír que Jesús revela aquella tierra y que levanta el racimo de uvas en el palo, entiendes qué cosa confirmaba a Moisés en las esperanzas.

268. El racimo de uvas colgado del madero ¿qué otra cosa designa, sino al racimo colgado del madero en los últimos días, cuya sangre se convierte en bebida salvadora para los creyentes? Moisés nos anunció esto como en símbolos, diciendo: *Bebían vino, sangre de la uva*[296], refiriéndose por medio de esto a la Pasión salvadora[297].

294. En este párrafo Gregorio une dos episodios que se encuentran un poco lejos en la narración: el episodio de los exploradores (Nm 13, 17-33) y el de las codornices (Nm 11, 4-33). Los une porque en ambos se pone de relieve la grandeza moral de Moisés, invulnerable a las pasiones.

295. Nm 13, 24.

296. Dt 32, 14.

297. Nuevamente Gregorio concentra la atención en Cristo y en sus figuras: Josué, que introduce al pueblo en la tierra prometida, es

La serpiente de bronce

269. De nuevo el camino a través del desierto. El pueblo, que había perdido la esperanza en los bienes de la promesa, se ve abrumado por la sed. Moisés nuevamente inunda el desierto para ellos por medio de la piedra[298]. Este relato, en su interpretación espiritual, nos enseña cómo es el sacramento de la penitencia[299]. En efecto, aquellos que tras haber gustado el agua de la piedra se vuelven hacia el vientre, la carne y los placeres egipcios, son castigados con el ansia de la participación de los bienes[300].

figura de Cristo, que introduce al pueblo en la verdadera patria; el racimo de uvas colgado de un palo es figura de Cristo colgado de la cruz; el vino de Dt 32, 14 es figura de la sangre de Cristo. Gregorio prepara así su comentario al pasaje de la serpiente de bronce.

298. Nm 20, 2-11; Ex 17, 1-7. Gregorio ha interpretado ya el agua de la roca de Ex 17 1-7 en II, n. 136 de Cristo, roca que se convierte en bebida para los creyentes. Aquí utiliza ahora el mismo simbolismo roca = Cristo ligándolo a Jn 19, 34: del costado herido de Cristo brota sangre y agua, y lo refiere al sacramento de la penitencia.

299. *Mystérion metanóias.* Comenta J. Daniélou: «Parece una alusión no sólo al arrepentimiento interior, sino a la reconciliación eclesiástica. Gregorio trata de ella en la *Carta a Letoio* (PG 45, 221 - 236), en el *Sermón contra los que llevan a mal la corrección* (PG 46 308 - 316). Él hace de la confesión de los pecados un uso *(éthe)* de la Iglesia» (J. DANIÉLOU, o. c., 289, nt. 2).

300. J. Daniélou (o. c., 290), lee *chorismô* (separación) en vez de *limô* (ansia, hambre) que es como leen H. Musurillo (o. c., 126), y M. Simonetti (o. c., 220). La lectura de J. Daniélou se traduce así: «Están condenados a estar privados de los bienes de los que gozaban», mientras que nosotros hemos traducido: «Son castigados con el ansia de la participación de los bienes», refiriéndonos a los bienes materiales que ya poseen, pero que no les sacian y por eso, a pesar de tenerlos, siguen hambrientos. Es una afirmación que hemos visto repetida ya en Gregorio, que enfrenta la monotonía repetitiva de los goces materiales

270. Pero gracias al arrepentimiento les es posible encontrar de nuevo la roca que abandonaron, y abrir de nuevo la vena de agua y saciarse nuevamente de la fuente. La piedra otorga esto a aquel (Moisés) que creyó que la exploración de Jesús era más verdadera que la de sus adversarios, que miraba al racimo de uvas[301] colgado en favor nuestro[302], y que de nuevo hizo con la vara que la piedra manase para ellos.

271. El pueblo aún no había aprendido a seguir la huella de la grandeza de Moisés. Todavía se deja arrastrar hacia abajo, hacia deseos serviles, y se inclina hacia los placeres egipcios. El relato muestra a través de estas cosas que la naturaleza humana es proclive a esta pasión por encima de todas las demás, capaz de sucumbir a la enfermedad por mil caminos.

272. Moisés, como médico que impide con su arte que el mal venza siempre, no permite que la enfermedad predomine sobre ellos hasta el punto de causar la muerte[303]. Puesto que la concupiscencia de cosas absurdas engendró serpientes cuya mordedura era portadora de muerte al introducir el veneno en quienes eran alcanzados con la dentellada, el gran Legislador neutralizó con la imagen de una serpiente la fuerza de las fieras verdaderas.

con el gozo auténtico de una participación creciente en el bien que sacia, pero no produce hartura. M. Simonetti traduce: «Son castigados con el hambre de los bienes en los que tenían parte» (o. c., 221).

301. Jn 15, 1.

302. J. Daniélou (o. c., 290), añade las palabras «*kai aimachzenta*», que dan la siguiente lectura «al racimo de uvas colgado y sangrante...». J. Daniélou da como razón para seguir esta lectura que el «sangrante» viene pedido por la simetría con lo dicho en II, n. 268 en torno al racimo colgado del madero cuya sangre se convierte en bebida.

303. Nm 21, 6-9.

273. Quizás sea tiempo de desvelar más claramente el enigma[304]. Existe una sola protección contra estas perversas pasiones: la purificación de nuestras almas que tiene lugar a través del misterio de la piedad. Entre las cosas que creemos en el misterio, es punto capital la fe en la Pasión de Aquel que por nosotros aceptó el padecimiento[305]. La cruz, en efecto, es un padecimiento; quien mira hacia ella, como explica el relato, no es dañado por el veneno de la concupiscencia[306].

274. Mirar a la cruz no es otra cosa que convertir la vida entera de cada uno en crucificada y muerta al mundo[307], inamovible hacia cualquier pecado, crucificando verdaderamente las propias carnes con el temor de Dios, como dice el profeta[308]. El clavo que sujeta la carne es la continencia.

275. Y puesto que la concupiscencia de cosas absurdas hace salir de la tierra a serpientes portadoras de muerte (todo vástago de la concupiscencia es una serpien-

304. Gregorio ha tratado ya extensamente de este asunto en II, nn. 31-34. Ahora da por supuesta la explicación del símbolo y pasa directamente a su aplicación a la vida cristiana. Esta aplicación no es otra cosa que una exhortación a tener la carne crucificada con Cristo. Es esta *crucifixión* lo único que puede librar al hombre de los mordiscos de la concupiscencia. Gregorio insiste con frecuencia en este idea. Cf. p. e., *Sobre la perfección cristiana*, nn. 32-34, ed. cit., 58-59.

305. Mientras que H. Musurillo (o. c., 127) y M. Simonetti (o. c., 222) leen *pístis* (fe), J. Daniélou (o. c., 292) lee *epíblepsis* (mirada levantada a lo alto), con lo que la traducción sería: «Entre las cosas que creemos en el misterio, es capital levantar la vista hacia la Pasión...».

306. Nm 21, 9; cf. Jn 3, 15. Gregorio aconseja frecuentemente la contemplación de la Pasión del Señor, como lugar en el que encontrar fuerza para la lucha ascética. Cf. p. e., *Enseñanza sobre la vida cristiana*, 96-99, ed. cit., 123-124.

307. Ga 6, 14.

308. Cf. Sal 119, 120.

te), la Ley nos muestra al que se revela en el madero. Éste es *figura* de serpiente, pero no es serpiente, como también dijo el gran Pablo: *En semejanza de la carne de pecado*[309]. La verdadera serpiente es el pecado; quien se marcha junto al pecado se reviste de la naturaleza de la serpiente.

276. Así pues, el hombre es liberado del pecado por aquél que ha tomado sobre sí la apariencia de pecado y se ha hecho conforme a nosotros que nos habíamos transformado en la imagen de la serpiente. Por él es evitada la muerte proveniente de las mordeduras, pero no son aniquilados las fieras[310]. Llamo fieras a las concupiscencias. En efecto, la mala muerte de los pecadores no tiene fuerza contra aquellos que miran a la cruz, aunque la concupiscencia contra el espíritu, que está metida dentro de la carne, no ha sido destruida del todo[311].

277. También en los creyentes se dejan sentir muchas veces los mordiscos de la concupiscencia, pero quien mira a aquel que ha sido levantado en el madero esquiva la pasión, disolviendo el veneno con el temor del precepto, como si fuese un antídoto. Y que la serpiente levantada en el desierto es símbolo del misterio de la cruz lo enseña abiertamente la palabra del Señor cuando dice: *De igual forma que Moisés levantó en alto a la serpiente en el desierto, así es necesario que sea levantado en alto el Hijo del hombre*[312].

309. Rm 8, 3.

310. Mientras que J. Daniélou (o. c., 292) y H. Musurillo, (o. c., 128) leen *thánatos* (muerte), M. Simonetti lee *algós* (dolor), con lo cual la traducción sería: «Por él es impedido el dolor...».

311. Cf. Ga 5, 16-17.

312. Jn 3, 14.

El orgullo

278. De nuevo marcha el pecado por su camino habitual, avanzando regularmente en una concatenación malvada, como con una lógica perversa. Y el Legislador, como un médico, amplía la cura conforme al progreso del mal. Puesto que la mordedura de las serpientes se había vuelto ineficaz para quienes miraban a la figura de la serpiente (por lo ya explicado entiendes bien el simbolismo), aquel que maquina engaños tan diversos contra nosotros inventa otro camino para el pecado.

279. También ahora puede observarse que esto mismo sucede a muchos. En efecto, muchos que reprimen la pasión de la concupiscencia por medio de una vida más sensata, hinchados de soberbia, se lanzan hacia el sacerdocio en contra del plan[313] de Dios, por afanes humanos y con intrigas para ser elegidos. Aquel a quien el relato acusa de hacer el mal a los hombres es el que empuja a esta perversa reata de pecados.

280. En efecto, después de que, a causa de la fe en aquel que está elevado sobre el madero, cesó la tierra de dar a luz serpientes contra los que estaban llenos de concupiscencia, y ellos se creyeron más fuertes que las mordeduras venenosas, entonces, cuando se sobrepasa la pasión relativa a la concupiscencia, se presenta la enfermedad del orgullo. Estimando que es poco estar en el lugar en el que han sido colocados, se lanzan hacia la dignidad del

313. Gregorio utiliza el término *economía* entendiéndolo como el plan salvador de Dios. Decir, pues, que estos «hinchados de soberbia, se lanzan hacia el sacerdocio contra la *economía*» equivale a afirmar que se ordenan sin ser llamados por Dios al sacerdocio. Sobre la palabra *oikonomía* en Gregorio de Nisa, cf. J. H. SRAWLEY, *The Cathechetical Oratio of Gregory of Nyssa*, cit., 20, nt. 2; 58, nts. 13-14.

sacerdocio, intrigando para apartar a aquellos que han recibido en suerte esta función sagrada de parte de Dios. Éstos desaparecen deglutidos por la sima. Los que había de su grupo sobre la tierra fueron abrasados por rayos[314]. Pienso que con este relato la palabra enseña que el final de la exaltación propia del orgullo es el descenso hasta debajo de la tierra. Quizás alguien inspirándose en estas cosas defina a la soberbia, no sin razón, como una subida hacia abajo.

281. No te extrañes si este pensamiento está en contradicción con el sentir de muchos. La gente piensa que con el nombre de soberbia se designa el estar por encima de los demás. La verdad de lo aquí narrado confirma nuestra definición. En efecto, si los que se elevaron a sí mismos por encima de los demás se hundieron en la sima de la tierra abierta debajo de ellos, quizás nadie rechace la descripción que define al orgullo como una caída hacia lo más bajo.

282. Moisés enseña a quienes contemplan estas cosas a ser comedidos y a no envanecerse con los éxitos, sino a administrar siempre bien lo presente. Pues aunque hayas sido más fuerte que los placeres, no por eso estás exento de ser apresado por otra forma de pasión. Toda pasión es una caída en cuanto que es pasión. No hay ninguna diferencia de caída en la diversidad de pasiones: quien ha resbalado en la suavidad del placer, cayó; y quien fue derribado por el orgullo, cayó. Para quien tiene inteligencia no es deseable ninguna forma de caída, pues toda caída, en cuanto caída, debe ser igualmente evitada.

314. Nm 16, 31-35. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Vida de Moisés*, II, 280-285, ed. cit., 316-318.

283. Por esta razón, si ahora ves en algún sitio a alguno que se ha purificado de la debilidad de los placeres, pero que se lanza de nuevo con afán hacia el sacerdocio por estimar que está sobre los demás, piensa que, en la misma elevación del orgullo, lo ves caer bajo tierra[315].

El sacerdocio, asunto divino

284. En lo que sigue a continuación, la Ley enseña que el sacerdocio es un asunto divino, no humano. Lo enseña de esta forma: habiendo marcado las ramas de cada tribu con el nombre de los que las habían ofrecido, (Moisés) las colocó sobre el altar de Dios, de forma que la rama distinguida de las otras por un prodigio divino fuese el testimonio de la elección del cielo[316]. Hecho esto, las ramas de los demás permanecieron como estaban, pero la rama del sacerdote, que había echado raíces en sí misma no por una humedad venida de fuera, sino por la fuerza metida por Dios dentro de ella, germinó ramas y frutos, y el fruto (el fruto era nuez) llegó a madurez.

315. Gregorio advierte aquí de la gravedad de la ambición en asuntos eclesiásticos. Esta ambición aumentaba en una época en que, reconocido el cristianismo, los cargos eclesiásticos suponían un gran prestigio. Esta ambición se encontraba en la base de muchas luchas heréticas y era la causa de que en más de una ocasión no se tuviese en cuenta suficientemente la altura moral del candidato al episcopado. En otros lugares Gregorio advierte también a los superiores eclesiásticos rectamente elegidos de los peligros de la soberbia. Cf. p. e., *Enseñanza sobre la vida cristiana*, nn. 62-68, ed. cit., 110-112.

316. Cf. Nm 17, 16-24.

285. Este acontecimiento enseñó a todo el pueblo a permanecer sumiso en buen orden. En el fruto que produjo la rama de Aarón, se puede ver cómo la vida en el sacerdocio debe ser continente, severa y dura en la manifestación externa de la conducta, pero llevando dentro, en lo oculto e invisible, el fruto que se come, el cual se muestra cuando, con el tiempo, madura lo comestible, se parte la corteza rugosa y se abre la envoltura leñosa del fruto.

286. Si llegases a saber que la vida de un sacerdote es dulce, holgada y de color de rosa, como aquellos que visten de lino y púrpura y engordan en mesas espléndidas[317], que beben vino filtrado, están ungidos con los mejores perfumes y reúnen para sí todo lo que parece suave al gusto superficial de quienes disfrutan de una vida muelle, podrías aplicar con toda exactitud el dicho evangélico: mirando el fruto, no reconozco el árbol sacerdotal, pues uno es el fruto del sacerdocio y otro muy distinto éste[318]. Aquel fruto es la continencia, éste es la molicie; aquel no está alimentado por humedad terrestre, a éste lo riegan muchos arroyuelos de placeres de aquí abajo, gracias a los cuales en esta hora el fruto de la vida se colorea de rosa[319].

317. Cf. Lc 16, 19.

318. Cf. Lc 6, 43-44.

319. Es claro el empeño de Gregorio por destacar que el sacerdote debe ser un modelo de vida ascética para el pueblo. Gregorio designa al sacerdote con epítetos de «augusto, sagrado, santo, honorable» (*Homilía sobre el Bautismo de Cristo*, PG 46, 581). En efecto, para su pueblo, el sacerdote es guía y jefe como lo fue Moisés para los judíos en la travesía del desierto. Como Moisés, debe ser tipo de la Ley. El sacerdote preside la vida de la Iglesia al mismo tiempo que guía el caminar de su pueblo por los senderos de la piedad. A él corresponde introducir en los misterios ocultos, confeccionar los sacramentos y dirigir las almas en las oscuridades de la lucha ascética. Cf. L. F. MATEO-SECO, *Pensamiento de Gregorio de Nisa sobre el sacerdocio*, cit., 443-445.

El camino real de la virtud

287. Una vez que el pueblo se ha purificado también de esta pasión, atraviesa la vida extranjera guiándolo la Ley por el camino real, sin desviación a un lado u a otro[320]. Es peligroso para el caminante desviarse hacia cualquier lado. Cuando dos precipicios se estrechan en el sendero de un rompiente elevado, es peligroso para quien marcha por él desviarse a una parte u otra (el abismo del precipicio se traga igualmente a quien se desvía a un lado que a otro); así la Ley quiere que quien sigue su huella no abandone el camino, el cual, como dice el Señor, es estrecho y empinado[321], esto es, que no se desvíe ni a la izquierda, ni a la derecha[322].

288. Esta palabra, al definir que las virtudes se encuentran en el medio, contiene esta enseñanza: todo vicio nace o por defecto o por exceso en el obrar con respecto a la virtud. Así con respecto al valor, la cobardía es una falta de virtud, y la temeridad un exceso: lo que está libre de estos extremos se encuentra situado en medio de los vicios que se encuentran a sus flancos. Eso precisamente es la virtud.

320. Nm 20, 17.
321. Mt 7, 14.
322. Cf. Dt 28, 14. La unión entre el «camino real» de que se habla en Nm 20, 17 y la «vía estrecha» de Mt 7, 14 que hace aquí Gregorio se encuentra ya en Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 5, PG 8, 1232-1233. Uniendo ambos textos con Dt 28, 14, Gregorio va a presentar la idea de la virtud como el medio, es decir, como el equilibrio entre vicios opuestos, concepción que se encuentra en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1106-1107). No se trata de un término medio equivalente a mediocridad, sino al equilibrio que otorga la sabiduría, como se ve por los ejemplos que siguen.

289. De igual forma todas las demás cosas se encuentran situadas en su relación al bien en medio de vecinos peligrosos. La sabiduría ocupa el lugar intermedio entre la astucia y la candidez: ni la astucia de la serpiente es aprobada, ni la candidez de la paloma, si cada una de ellas se toma separadamente en sí misma[323], pues la virtud consiste en la disposición intermedia que templa a estas dos[324]. El que está falto de templanza es un libertino, mientras que quien se excede (en su práctica) cauteriza la propia conciencia, como declara el Apóstol[325]: el uno, en efecto, se ha entregado voluntariamente a los placeres, mientras que el otro siente horror ante el matrimonio, como si fuese adulterio[326]. La disposición intermedia entre estos dos es la templanza.

290. Puesto que, como dice el Señor, este mundo yace en poder del maligno[327], y para quienes siguen la Ley todo cuanto se opone a la virtud —esto es, la maldad— les resulta extraño, aquel que marcha a través de este mundo llevará a buen fin durante su vida este camino de la virtud, si no pierde el gran camino, pisado y emblanquecido por la virtud, sin desviarse por el vicio hacia los senderos impracticables que están a los lados.

323. Cf. Mt 10, 16.

324. Mientras que J Daniélou (o. c., 302) lee *synkratos* (que une o mezcla), H. Musurillo (o. c., 132) y M. Simonetti (o. c., 232) utilizan *eukratos* (bien templado, que modera o templa).

325. 1 Tm 4, 2.

326. Desde los tiempos de San Pablo, sectas radicales, como los encratitas, predicaban la continencia más severa, llegando incluso a considerar ilícito el matrimonio. Anota M. Simonetti (o. c., 334) que en este lugar Gregorio está pensando probablemente en los mesalianos.

327. 1 Jn 5, 19.

Nuevas asechanzas

291. Como ya se ha dicho, la tentación del adversario —que, en cualquier situación, encuentra ocasiones para desviarle a uno hacia el mal— crece juntamente con el progreso de la virtud. Ahora que el pueblo ha crecido mucho en la vida según Dios es cuando el enemigo intenta atacar con otra forma de tentación según el uso de los mejores estrategas. Éstos cuando estiman difícil de vencer el frente del ejército de enemigo, superior en fuerzas, le combaten con emboscadas y engaños. Por esta razón, el estratega del mal no presenta frontalmente su fuerza contra aquellos que están robustecidos por la Ley y la virtud, sino que realiza la tentación encubiertamente, con emboscadas.

292. Llama ahora a la magia como aliado para atacar. El relato dice que era un adivino y un escrutador del vuelo de las aves, el cual tenía un poder dañino contra los adversarios, sin duda por alguna fuerza de los demonios. Éste estaba pagado por el jefe de los madianitas para dañar con maldiciones a quienes vivían para Dios, pero trocó la maldición en bendición[328]. Nosotros, en coherencia con nuestra exégesis anterior, interpretamos que ni siquiera la magia tiene fuerza contra quienes viven en la virtud; quienes están fortalecidos por la ayuda de Dios vencen toda tentación.

293. El hecho de que el escrutador del vuelo de las aves, que hemos mencionado, practicaba la magia está atestiguado por el relato cuando dice que tenía el poder de hacer vaticinios en la mano y de consultar a través de las aves y, antes de esto, que había conocido por el re-

328. Nm 22, 2-35.

buzno de la burra lo concerniente a la rivalidad que tenía delante. La Escritura ha presentado el rebuzno de la burra como una palabra articulada, porque él habitualmente consultaba con una fuerza diabólica las voces de los animales. Nos muestra con esto que quienes están enredados por este engaño de los demonios llegan incluso hasta tomar como una palabra (racional) la enseñanza que encuentran en la observación de los sonidos de los irracionales. Al escucharla, comprendió por aquellas mismas cosas en las que había errado, que era invencible la fuerza contra la que lo habían alquilado.

294. También en la narración evangélica la horda de demonios, llamada legión[329], se prepara para oponerse al poder del Señor. Pero cuando se acerca Aquel que tiene el poder sobre todas las cosas, la horda proclama su poder excelso y no oculta la verdad: que éste es la fuerza divina, el que en el tiempo venidero infligirá el castigo a los pecadores. Pues dice la voz de los demonios: *Sabemos quién eres: el Santo de Dios,* y que *has venido antes de tiempo a atormentarnos*[330]. Esto es lo que sucedió también entonces: el poder demoníaco que acompañaba al mago enseñó a Balaán que el pueblo era invencible e invulnerable.

295. Armonizando este relato con las cosas que ya se han explicado, decimos que quien quiere maldecir a quienes viven en la virtud no puede pronunciar ninguna palabra hostil ni discordante, sino que convierte su maldición en bendición. Esto significa que la afrenta de la difamación no alcanza a quienes viven en la virtud.

296. En efecto, ¿cómo puede ser calumniado de avaricia aquel que no posee nada? ¿Cómo será reprochado

329. Cf. Mc 5, 9; Lc 8, 30.
330. Cf. Mc 1, 24; 5, 7; Lc 4, 34-35.

de libertinaje aquel que vive solo llevando una vida de anacoreta? ¿De cólera aquel que es manso? ¿De orgullo aquel que es humilde? ¿O cómo se dirigirá cualquier otra crítica a aquellos que son conocidos por lo contrario, que tienen por fin presentar una vida inaccesible a la crítica *a fin de que*, como dice el Apóstol, *nuestro adversario se avergüence no teniendo nada que decir*[331]? Por esta razón dijo la voz de quien había sido hecho venir para maldecir: ¿cómo maldeciré a aquel que no maldice el Señor?[332], esto es, ¿cómo acusaré a quien no ofrece materia de acusación, ya que, por mirar siempre hacia Dios, lleva una vida inaccesible al pecado?

El episodio de las moabitas

297. A pesar de haber fallado en esto, el inventor de la maldad no cesa en absoluto en su proyecto contra los que tentaba, sino que cambia la insidia por su forma más antigua de tentar, intentando atraer a la naturaleza hacia el mal otra vez por medio del placer. En efecto, el placer es presentado a todo vicio como cebo que arrastra fácilmente a las almas sensuales hacia el anzuelo de la perdición. Es sobre todo por medio del placer impuro como la naturaleza es arrastrada hacia el mal sin que se controle.

298. Es lo mismo que sucede ahora. En efecto, aquellos que habían prevalecido sobre las armas, que habían demostrado que todo ataque del hierro era más débil que su propia fuerza, y que con su poder habían he-

331. Tt 2, 8.
332. Nm 23, 8.

cho huir al ejército de los enemigos, ésos fueron heridos por los dardos femeninos a través del placer. Y los que habían sido más fuertes que los varones se convirtieron en vencidos de las mujeres. En efecto, inmediatamente que vieron a las mujeres que ponían ante ellos sus propias formas en vez de armas, al punto olvidaron el ímpetu de su valor, apagando su ardor en el placer.

299. Ellos estaban en una situación en la que era natural dejarse llevar a la unión prohibida con extranjeros. En efecto, la cercanía al mal era ya un alejamiento de la ayuda del bien. Inmediatamente la Divinidad se levantó en cólera contra ellos. Pero el celoso Fineés no aguardó a que el pecado fuese purificado por una decisión de arriba, sino que él mismo se convirtió en juez y verdugo[333].

300. Habiéndose llenado de ira contra quienes se habían dejado llevar de la pasión, hizo las veces de sacerdote purificando el pecado con sangre: no con la sangre de algún animal inocente, que no había tenido parte en la suciedad de la intemperancia, sino con la de quienes se habían unido entre sí en el pecado. Su lanza detuvo el movimiento de la justicia divina al atravesar de un solo golpe los cuerpos de los dos, mezclando con la muerte el placer de los pecadores.

301. Me parece que el relato propone a los hombres una enseñanza útil al alma. A través de él aprendemos que, siendo muchas las pasiones que se oponen a la razón del hombre, ninguna otra pasión tiene tanto poder contra nosotros como para igualar la enfermedad del placer. Pues el hecho de que aquellos israelitas, que todos unidos se habían mostrado más fuertes que la caballería

333. Nm 25, 1-9.

egipcia, habían superado a los amalecitas, habían aparecido como temibles ante el pueblo que les era vecino y después de estas cosas habían vencido a la falange de los madianitas, hayan caído bajo la esclavitud de la pasión desde que vieron a las mujeres extranjeras, muestra bien —como se ha dicho— que la voluptuosidad es para nosotros un enemigo difícil de combatir y de vencer.

302. Habiendo vencido inmediatamente, con sólo su comparecencia, a hombres impetuosos con las armas, la voluptuosidad levantó contra ellos la bandera del deshonor, publicando su infamia a la luz del sol. Pues mostró que los hombres, por su causa, se convirtieron en animales a los que el impulso bestial e irracional hacia la impureza les convenció de que se olvidasen de su naturaleza humana, hasta el punto de no encubrir su impiedad, sino de gloriarse con la infamia de su pasión y adornarse con la inmundicia de la vergüenza, revolcándose como cerdos en el fango de la impureza, abiertamente, a la vista de los demás.

303. ¿Qué lección sacaremos de este relato? Que sabedores de cuánta fuerza hacia el mal tiene la enfermedad de la voluptuosidad, mantengamos nuestra vida lo más alejada posible de esta vecindad, de forma que esta enfermedad, que es como un fuego que con su cercanía enciende la llama perversa, no tenga ningún acceso a nosotros. Esto es lo que enseña Salomón en la Sabiduría al decir que no se ha de pisar el carbón con el pie descalzo y que no se ha de introducir fuego en el seno[334], pues está en nuestro poder permanecer libres de pasión con tal de que nos mantengamos lejos de avivar el fuego. Pero si, por el contrario, llegamos hasta el punto de tocar

334. Pr 6, 27-28.

este fuego ardiente, penetrará en nuestro seno el fuego de la concupiscencia, y de ahí se seguirá la quemadura para el pie y la ruina para el seno.

304. El Señor en el Evangelio, con su propia voz, para que nos mantuviésemos alejados de este mal, ha cortado el camino —como a lo que es raíz de la pasión—, a la concupiscencia que nace del mirar, cuando enseña que quien admite la pasión con la vista, abre, contra sí mismo, la puerta a la enfermedad[335]. Las pasiones perversas, como la peste, una vez que han dominado los puntos claves, sólo cesan con la muerte.

Siervo de Dios

305. Pienso que no es necesario alargar el discurso presentando al lector toda la vida de Moisés como ejemplo de virtud. En efecto, a quien se esfuerza por una vida más elevada, las cosas que ya se han dicho le servirán de no pequeño alimento en orden a la verdadera filosofía, mientras que quien se encuentra sin fuerzas para los trabajos de la virtud no obtendría un mayor provecho con un escrito más prolijo.

306. Sin embargo, para que no se olvide la definición dada al comienzo en la que se basaba nuestro discurso —que la vida perfecta es aquella a la que ningún lí-

335. Mt 5, 28. Gregorio insiste con frecuencia en la importancia de la virtud de la castidad (cf. p. e., *Sobre la perfección*, nn. 56-58, ed. cit., 70-71). En la *Vida de Moisés* ha insistido también en ello. Le hemos visto rechazar con fuerza la pornografía (II, n. 71), y exhortar a destruir en nosotros los primeros brotes de la pasión (II, n. 95). Ahora aplica estas afirmaciones a la inmodestia en el mirar, a la que llama «raíz de la pasión».

mite impide avanzar, y que el constante progreso de la vida hacia lo mejor es para el alma el camino hacia la perfección— quizás estaría bien que, llevando el discurso hasta el final de la vida de Moisés, se demuestre que es cierta la definición que hemos dado de perfección.

307. En efecto, (Moisés) habiéndose elevado durante toda la vida con estas ascensiones, no dudó en elevarse siempre sobre sí mismo, de forma —pienso— que su vida parece en todas las cosas como la del águila, más celestial y elevada que las nubes, volando en círculos en la bóveda celeste de la ascensión espiritual.

308. Nació cuando entre los egipcios se estimaba como un delito que naciese un hebreo. Como el tirano castigaba entonces con la ley, él fue superior a la ley que daba la muerte, pues fue salvado primero por sus progenitores y, después, por los que habían establecido la ley. Y aquellos que habían procurado su muerte con la ley, ésos no sólo tomaron sobre sí todo el cuidado de su vida, sino también el de una educación bien estimada, conduciendo al niño a través de toda la sabiduría.

309. Tras esto, se hace superior al honor humano y más elevado que la dignidad regia, estimando que era más fuerte y más regio tener, en vez de los servidores y de la pompa real, la guarda de la virtud y adornarse con su belleza.

310. Después de esto, salva a su compatriota e hiere de un golpe al egipcio, a los que, considerándolos a la luz de la interpretación espiritual, hemos entendido como el enemigo y el amigo del alma. Inmediatamente hace al silencio maestro de elevadas enseñanzas, y de esta forma ilumina su espíritu con la luz que resplandece desde la zarza. Y entonces se da prisa para hacer partícipes

a sus compatriotas de los bienes que le han sido dados por Dios.

311. En esto ha dado una doble muestra de su virtud: con golpes variados y sucesivos mostró, frente a los enemigos, su fuerza defensiva y, en sus connacionales, su fuerza bienhechora. Conduce a pie a través del mar a este pueblo, sin haber preparado para sí una flota de naves, sino aprovisionándoles para la navegación con la fe como si fuera un navío; hace al abismo tierra firme para los hebreos, y a la tierra firme mar para los egipcios.

312. Entona los cantos de victoria. Es guiado por la columna de nube. Es iluminado por el fuego del cielo. Se prepara una mesa con viandas de lo alto. Sacia la sed con agua de la roca. Eleva las manos para la destrucción de los amalecitas. Sube a la montaña. Entra en la tiniebla. Oye la trompeta. Se acerca a la naturaleza divina. Entra dentro del tabernáculo divino. Organiza el sacerdocio. Construye la tienda. Regula la vida con leyes. Lleva a buen término las últimas luchas en la forma en que ya se ha explicado.

313. Para culminar sus obras rectas, castigó la impureza por medio del sacerdocio: esto es lo que significaba la cólera que, a través de Fineés, se levantó contra la pasión. Después de estas cosas, se aproxima a la montaña del descanso. No camina por la tierra de aquí abajo hacia la que, en razón de la promesa, mira todo el pueblo. Él, que se ha esforzado por vivir del alimento que mana del cielo, no gusta ya un alimento terreno, sino que, elevado a lo alto, a la cima misma del monte, como un hábil escultor que trabaja la entera estatua de su vida, al término de su trabajo, puso no fin, sino corona, a la obra.

314. ¿Qué dice el relato acerca de esto? Que murió Moisés, siervo del Señor según la palabra de Dios, y que

nadie conoció su sepulcro; que sus ojos no se apagaron, ni su rostro se corrompió[336]. Aprendemos que, tras haber pasado por tantos trabajos, es tenido digno de este nombre sublime, hasta el punto de ser llamado servidor de Dios, que es lo mismo que decir que fue superior a todo[337]. En efecto, nadie serviría a Dios, si no hubiese llegado a ser superior a todo lo que está en el mundo. Para él, éste es el final de la vida virtuosa, dirigida por la palabra de Dios. La historia lo llama muerte, muerte viviente, que el sepulcro no es capaz de contener, sobre la que no se levanta un túmulo, que no lleva la ceguera a los ojos, ni la corrupción al rostro.

315. ¿Qué aprendemos por estas palabras? A tener un solo fin durante la vida: ser llamados servidores de Dios por nuestras acciones. Así pues, cuando hayas vencido a todos los enemigos —al egipcio, al amalecita, al idumeo, al madianita—, cuando hayas atravesado el mar, cuando hayas sido iluminado por la nube, cuando te ha-

336. Cf. Dt 34, 5-7.

337. El ideal de la vida cristiana es el servicio a Dios. Gregorio parece evocar en esta frase aquella otra contenida en Lc 17, 10: «Así vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os ha sido mandado, decid: somos siervos inútiles». El inicio del itinerario espiritual consiste en que el alma comienza a liberarse de la tiranía de las pasiones y del demonio; el final de este itinerario es la definitiva liberación, que consiste en ser (*oikétes*) el siervo que convive con Dios. Un poco más adelante (II, n. 320), Gregorio presenta este servicio como el correspondiente a la amistad con Dios. Se trata de una amistad tan íntima que se da en ella la *parrhesía*, esa libertad de espíritu propia de hombres libres, que tanto admira el Niseno. Por el pecado, los primeros padres perdieron la *parrhesía*, es decir, sintieron vergüenza de sí mismos ante Dios, y se vistieron con pieles de animales. Las *parrhesía* expresa la inocencia re-encontrada y en ella se manifiesta la amistad y familiaridad del hombre con Dios. Cf. J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, cit., 1003-115.

yas endulzado por el leño, cuando hayas bebido de la roca, cuando hayas gustado el alimento del manjar celestial, y por la pureza e inocencia te hayas abierto un camino para la subida del monte; cuando, una vez llegado allí, hayas sido instruido en el misterio divino por el sonido de las trompetas, y en la tiniebla que impide ver te hayas acercado a Dios por medio de la fe y allí se te hayan dado a conocer los misterios de la tienda y la dignidad del sacerdocio;

316. Cuando te hayas convertido en escultor de tu propio corazón hasta el punto de hacer grabar en él por el mismo Dios los oráculos divinos; cuando hayas destruido el ídolo de oro, es decir, cuando hayas hecho desaparecer de tu vida la pasión de la ambición; cuanto te hayas elevado de tal forma que aparezcas invencible a la hechicería de Balaán (al oír hablar de hechicería entiéndeme el variado engaño de esta vida, a través del cual los hombres, como si hubiesen bebido de alguna copa de Circe, extraviándose de la propia naturaleza, toman las formas de animales irracionales); cuando hayas pasado por todo esto, y haya florecido en ti el ramo del sacerdocio sin que haya tomado ninguna humedad de la tierra para germinar, sino por tener dentro de sí el poder de dar fruto, el fruto de la nuez, cuyo primer contacto es áspero y desagradable, pero cuyo interior es dulce y comestible; cuando hayas llevado hasta la aniquilación —sepultado bajo tierra como Datán o consumido por el fuego como Coré—, a todo aquello que se opone a tu dignidad, entonces te habrás aproximado al fin.

317. Entiendo por fin aquello por cuya causa se hace todo, como el fin de la agricultura es el goce de los frutos, el fin de la construcción de una casa es habitarla, el fin del comercio es enriquecerse y el de todos los es-

fuerzos deportivos es la corona del vencedor. El fin de la vida superior es ser llamado servidor de Dios, y, junto con esto, el no estar sepultado bajo un sepulcro, esto es, el llevar una vida desnuda y libre de cargas malvadas.

318. El relato ofrece otro rasgo de este servicio: sus ojos no se apagaron y no se corrompió su rostro[338]. El ojo que siempre había permanecido abierto a la luz ¿cómo podía ser oscurecido por la tiniebla a la que era extraño? Quien había conservado durante toda su vida la incorrupción no experimenta en sí mismo ninguna corrupción. En efecto, aquel que ha llegado a ser verdaderamente imagen de Dios y no se ha apartado en lo más mínimo de la impronta divina, lleva en sí los rasgos y concuerda totalmente en la semejanza con el arquetipo, pues tiene embellecida la propia alma con la incorrupción, la inalterabilidad y la ausencia de cualquier mezcolanza con el mal[339].

338. Dt 34, 7.

339. La afirmación de que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios es clave en la espiritualidad nisena. En esta imagen reside la capacidad de infinito del hombre y la atracción irreprimible que siente hacia el Bien. Esta imagen divina fue oscurecida por el pecado. Tras el pecado, Dios se compadece del hombre, y tiende la mano al que había caído. El fin de toda la obra redentora y de todo el itinerario espiritual es liberar al hombre de lo que le es extraño —todo lo pecaminoso—y hacer brillar de nuevo en todo su esplendor la imagen de Dios de que el hombre es portador. Se trata de una imagen (Gregorio no distingue entre imagen y semejanza de Dios) por la que el hombre es siervo, amigo y familiar de Dios. (Cf. *La gran catequesis*, 5-8, ed. cit., 51-70). Se trata de una salvación que es al mismo tiempo *restauración a la primitiva gracia* y *nuevo nacimiento* en el que los dones que se otorgan superan los dones primeros. Cf. L. F. MATEO-SECO, *El concepto de salvación en la Oratio Catechetica Magna de San Gregorio de Nisa*, «Scripta Theologica» 4 (1972) 145-171.

Conclusión

319. Nuestro breve discurso te ha ofrecido a ti, hombre de Dios, estas cosas sobre la perfección de la vida virtuosa, presentándote la vida del gran Moisés como modelo evidente de bondad, para que cada uno de nosotros, imitando sus acciones, copie en sí mismo los rasgos de la belleza que se nos ha mostrado. Y de que Moisés ha conseguido realizar la perfección que es posible[340], ¿qué testimonio más digno de fe podríamos encontrar que la palabra divina, cuando le dice: *Te he conocido sobre todos los demás*[341]? También el hecho de que sea llamado amigo de Dios por el mismo Dios[342], y el hecho de que habiendo elegido perecer junto con los demás si Dios no se aplacaba con benevolencia de aquello en que le habían ofendido, detuvo su ira contra los israelitas, al cambiar Dios mismo su propio juicio para no entristecer al amigo[343]. Todos estos testimonios son una clara demostración de que la vida Moisés alcanzó el límite más elevado de la perfección.

320. Puesto que investigábamos cuál es la perfección de la vida virtuosa, y por lo ya dicho hemos descubierto esta perfección, es hora, hombre noble, de que mires al modelo y de que, aplicando a tu vida cuanto hemos contemplado en los acontecimientos históricos con interpre-

340. Gregorio ha definido a la perfección como el progreso sin límite hacia el Bien. Eso quiere decir que nunca se alcanza del todo. De ahí que ahora puntualice que Moisés ha conseguido realizar «la perfección que es posible».

341. Ex 33, 12 y 17.

342. Ex 33, 11.

343. Ex 32, 7-14.

tación espiritual te hagas ser *conocido de Dios*[344] y así te conviertas en su amigo. La perfección consiste verdaderamente en esto: en apartarse de la vida de pecado no por temor servil del castigo, y en hacer el bien no por la esperanza del premio, negociando con la vida virtuosa con disposición de ánimo interesada y mercantilista, sino que consiste en que, mirando más allá de todos los bienes que nos están preparados en esperanza según la promesa, no tengamos como temible más que el ser rechazados de la amistad de Dios, y no estimemos como honorable y amable para nosotros más que el llegar a ser amigos de Dios. Esto es, en mi opinión, la perfección de la vida.

321. Encontrarás esto cuando tu mente se eleve hacia las cosas más altas y divinas (sé bien que encontrarás muchas). Eso servirá claramente de provecho para todos[345].

344. Alude al texto de Ex 33, 12 y 17, citado líneas más arriba.

345. Anota H Musurillo (o. c., 145), que algunos manuscritos terminan: «Éste será claramente el provecho de todos en Cristo Jesús. Amén», o «Éste será claramente el provecho de todos en Cristo Jesús, nuestro Señor al cual la gloria y el poder por los siglos amén». J. Daniélou (o. c.,. 326) lee «en Cristo Jesús. Amén». Hemos seguido la lectura de H. Musurillo, que suprime este final.

ÍNDICE BÍBLICO

Números

Deuteronomio

Salmos

Proverbios

Cantar de los Cantares

Sabiduría

Eclesiástico

Isaías

Jeremías

Ezequiel

San Mateo

San Marcos

San Lucas

San Juan

Hechos de los Apóstoles

Romanos

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

PARTE SEGUNDA
CONTEMPLACIÓN SOBRE LA VIDA DE MOISÉS

Editorial Ciudad Nueva

BIBLIOTECA DE PATRÍSTICA

1 - **Orígenes**, COMENTARIO AL CANTAR DE LOS CANTARES, 288 págs.

2 - **Gregorio Nacianceno**, HOMILÍAS SOBRE LA NATIVIDAD, 2ª Ed., 154 págs.

3 - **Juan Crisóstomo**, LAS CATEQUESIS BAUTISMALES, 218 págs.

4 - **Gregorio Nacianceno**, LA PASIÓN DE CRISTO, 162 págs.

5 - **San Jerónimo**, COMENTARIO AL EVANGELIO DE SAN MARCOS, 108 págs.

6 - **Atanasio**, LA ENCARNACIÓN DEL VERBO, 118 págs.

7 - **Máximo el Confesor**, MEDITACIONES SOBRE LA AGONÍA DE JESÚS, 100 págs.

8 - **Epifanio el Monje**, VIDA DE MARÍA, 148 págs.

9 - **Gregorio de Nisa**, LA GRAN CATEQUESIS, 140 págs.

10 - **Gregorio Taumaturgo**, ELOGIO DEL MAESTRO CRISTIANO, 166 págs.

11 - **Cirilo de Jerusalén**, EL ESPÍRITU SANTO, 2ª Ed., 108 págs.

12 - **Cipriano,** LA UNIDAD DE LA IGLESIA,
144 págs.

13 - **Germán de Constantinopla,** HOMILÍAS MARIOLÓGICAS,
196 págs.

14 - **Cirilo de Alejandría,** ¿POR QUÉ CRISTO ES UNO?,
138 págs.

15 - **Juan Crisóstomo,** HOMILÍAS SOBRE EL EVANGELIO
DE SAN JUAN,
354 págs.

16 - **Nicetas de Remesiana,** CATECUMENADO DE ADULTOS,
148 págs.

17 - **Orígenes,** HOMILÍAS SOBRE EL ÉXODO,
228 págs.

18 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VOCACIÓN CRISTIANA,
132 págs.

19 - **Atanasio,** CONTRA LOS PAGANOS,
128 págs.

20 - **Hilario de Poitiers,** TRATADO DE LOS MISTERIOS,
122 págs.

21 - **Ambrosio,** LA PENITENCIA,
140 págs.

22 - **Gregorio Magno,** LA REGLA PASTORAL,
420 págs.

23 - **Gregorio de Nisa,** SOBRE LA VIDA DE MOISÉS,
252 págs.

24 - **Atanasio,** VIDA DE ANTONIO,
En prensa.

Biblioteca de Patrística

Los Padres siguen constituyendo hoy en día un punto de referencia indispensable para la vida cristiana.
Testigos profundos y autorizados de la más inmediata tradición apostólica, partícipes directos de la vida de las comunidades cristianas, se destaca en ellos una riquísima temática pastoral, un desarrollo del dogma iluminado por un carisma especial, una comprensión de las Escrituras que tiene como guía al Espíritu.
La penetración del mensaje cristiano en el ambiente socio-cultural de su época, al imponer el examen de varios problemas a cual más delicado, lleva a los Padres a indicar soluciones que se revelan extraordinariamente actuales para nosotros.
De aquí el «retorno a los Padres» mediante una iniciativa editorial que trata de detectar las exigencias más vivas y a veces también más dolorosas en las que se debate la comunidad cristiana de nuestro tiempo, para esclarecerla a la luz de los enfoques y de las soluciones que los Padres proporcionan a sus comunidades.
Esto puede ser además una garantía de certezas en un momento en que formas de pluralismo mal entendido pueden ocasionar dudas e incertidumbres a la hora de afrontar problemas vitales.
La colección, preparada por la Editorial Ciudad Nueva con el asesoramiento de importantes patrólogos españoles, está siendo realizada por profesores competentes y especializados en cada una de las obras, que traducen en prosa llana y moderna la espontaneidad con que escribían los Padres.